شرح رمضان افندی علی شرح العقائد

(ناشری)

شرکت صحافیهٔ عثمانیه

یوسف ضیاءالدین واحمد نائلی وشرکاسی

(معارف نظارت جلیله سنك ٢٢ رجب سنه ٣١٦ وفی ٢٤ تشرین ثانی)
(سنه ٣١٤ تاریخلی ٦٦٣ نومرولی رخصتیله طبع اولنمشدر)

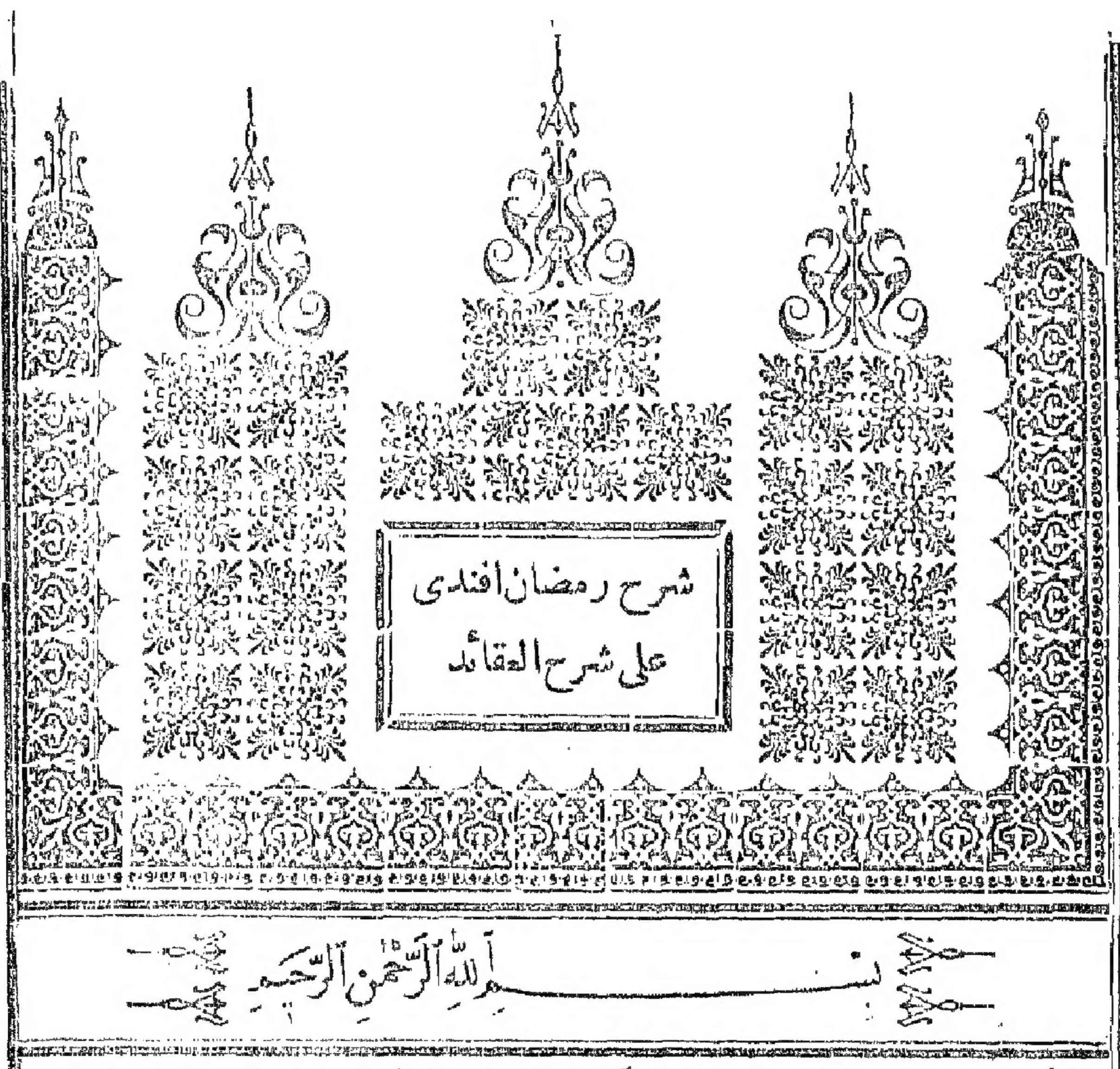
درسعادت

طبع ثانی

شرکت صحافیهٔ عثمانیه مطبعه‌سی — چنبرلی طاش جوارنده

نومرو — ٥٢

١٣٢٠



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى توحد بالعظمة والكبرياء * وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء *
وعجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء * وتحيرت فى بيداء الوهيته آراء
الاذكياء * والصلاة على سيدنا محمد خير الرسل وختم الانبياء * رفع بناء
جلالته الى السماء * وعلى آله الاتقياء الكرام * واصحابه الاصفياء
العظام ﴿وبعد﴾ فيقول العبد الدنى الى ربه الغنى * رمضان بن محمد
الحنفى * غفرالله له ولوالديه * واحسن اليهما واليه * لما رأيت المختصر
المشهور بشرح العقائد كاللآلى والدرر * سائرا فى الآفاق مسير الشمس
والقمر * دائرة بين ارباب البصائر والنظر * وجيز الالفاظ والمبانى *
انيق الفحاوى والمعانى * للشيخ الاعظم العلامة استاذ علماء العالم
برهان الشريعة والحق والدين * افضل المتأخرين سلطان المتبحرين *
مولانا سعد الملة والدين * اعلى الله درجته فى عليين * اردت ان شرح له
شرحا مزيلا عن وجنة تراكيبه صعابه * كاشفا عن وجه معانيه نقابه *
مغنيا عن بقية الشروح فى الايضاح * اغناء الصباح عن المصباح ناكبا
عن الايجاز المخل * والاطناب الممل * متمسكا بقول الرسول عليه الصلاة والسلام
خير الكلام ماقل ودل * بتوفيق الله وعنايته * واسأله ان يجعل للخواص

(والعوام)

والعوام * وسيلة الى المقصود التام * انه ولى اعانتى على التوفيق * واتمامه بالخير على التحقيق * وهو باجابة الادعية حقيق * والمأمول من المستفيدين من هذا الكتاب * ان لا ينسوه فى دعائهم المستجاب * انه الميسر للصواب * والفاتح لمغلقات الابواب * الله اعلم بالصواب * قال الشارح نور الله مرقده * وفى غرف جنانه ارقده (بسم الله الرحمن الرحيم) مستعينا به اومتبركا ومتيمنا به اقتداء بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر اى اجذع البال الحال والشان امر ذو بال اى شريف ومهم * قيل كم من امر ذى بال لم يبدأ ببسم الله فيه ولم يبق ابتر كما انه كم من مبدأ به بقى ابتر والامران محسوسان لا يمكن انكارهما مع ان حديث التسمية ينافى الاول بعبارته ومنطوقه والثانى بمفهومه المخالف اوالعرفى * والجواب عنه يشبه الجواب عما يورد على قوله عليه الصلاة والسلام حين شكى اليه بعض الصحابة الفاقة فقال عليه الصلاة والسلام دم على الطهارة يوسع عليك الرزق فقيل كم من مستديم للطهارة لا يترتب كفايته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عن الشق الاول ان البتارة اعم من بتارة الصورة والصحة كالصلاة عند الشافعى رحمه الله تعالى لا تصح بدون التسمية لانها جزء من فرض الفاتحة ومن بتارة الثمرة اوبتارة البركة ولا نسلم انتفاء الكل عند عدم البدأ به وعن الشق الثانى وحديث الطهارة ان تخلف الاثر لمانع لا ينافى الاقتضاء كما عرف اما عند القائلين بتخصيص العلة فظاهر اما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء العلة ومن المانع هنا كغلبة خيانة نفس قائلها وعند غلبة احد الضدين لا يبقى للآخر تأثير ومن الموانع ايضا غفلة القائل فان الله تعالى لا يقبل الدعاء عن قلب لاه * الله اختلف الناس فى معنى اسم الله تعالى فقيل انه غير مشتق وهو مذهب اهل الحقائق فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بالله تعالى ومما يدل عليه ان غيره الاسماء نقل من العرب اشتقاقاتها الا هذا الاسم لا قبل الرسول ولا بعده ولا استعملوا لفظة فى صفة الله تعالى فضلا عن وضعه صفة للغير وقيل انه مشتق من التوله وهو الفزع اى يفزع اليه تعالى فى جميع الحوائج * اعلم ان هذا الاسم جامع لصفات الالوهية والربوبية

وهو اعظم الاسماء التسمة والتسمين لدلالته على الذات الجامعة لصفات الله
ولم يسم به غيره ايضا * الرحمن الرحيم صفتان مشتقان من الرحمة
والرحمن من ابنية المبالغة وفي الرحيم مبالغة ايضا الا ان فعلا ابلغ من فعيل
لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع وتخصيص التسمية
بهذه الاسماء ليعلم العارف انه المستحق لان يستعان به في جميع الامور
وهو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها
وحقيرها فيتوجه بشر اشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق
ويشتغل سره بذكره والاستمداد بدعن غيره * وجرها على الصفة والعامل
في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاخفش العامل فيها معنوي وهو
كونها تبعا ويجوز نصبها على اضمار اعنى ورفعها على تقدير هو (الحمد لله)
اردف التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد في الاخبار ومتابعة
لكلام الملك الجبار واداء لبعض حقوق استغرقته من ضروب الاحسان
التي من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشان وقد دل بلامي
التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل التحقيق لا ادعاء كما هو مذهب
اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع المحامد الى
العباد لكن لما كان الاقدار والتمكين من الله تعالى كان المحامد كلها
مختصة لله تعالى ادعاء معنى الحمد لله كل الحمد له لا يشاركه فيه على
الحقيقة سواه لانه المنعم بالذات والمالك على الاطلاق * فان قيل قولنا
الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور
الحمد منا حتى يلزم ان نكون حامدين * قلنا بان الاخبار من الثبوت حمد
اذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا
من الحامدين وانما ترك العطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية لان
النص ورد في حق الحمد لله ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم ورفعه بالابتداء وخبره لله واللام متعلقة
بمحذوف اي واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر فعل محذوف
اي احمد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون
تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد

يستعمل معها الفعل كشكرا و كفرا اى اشكر شكرا ومنها سبحانك اى
اسبح سبحانك ومعاذالله اى اعوذ معاذالله ويجوز بكسر الدال باتباع الدال
اللام وبضم اللام تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معاملة كلمة واحدة
ويجوز بنصب الدال على اضمار اعنى (المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته)
ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات
والوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة
الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله مستهل الشئ اوله يعنى اذا كان
اول الخطبة على وجه يشعر بالتعظيم الى المقاصد كانت تلك الخطبة فائقة
على الخطبة الغير المشتملة على ذالك فعلى هذا لايكون بسم الله براعة الاستهلال
ومعنى كون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته وكمال صفاته انهما لايوجدان
فى غيره تعالى لان صفاته تعالى قهرية ولطفية سلبية وثبوتية قديمة
وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحدا بجلال ذاته
وكمال صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته
بخلاف وحدة غيره المستفاد منه * الجلال مصدر يحتمل ان يكون فى معناه
فيكون اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى
اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى
الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكمال
صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللام واما
بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما الصفة
القهرية او الصفة السلبية مثل ان لايكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا
ولا جوهرا ولا عرضا ولا متجزيا ولا متبعضا وغير ذلك من السلوب والمراد
بكمال صفاته اما صفة لطفية او صفة ثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة
وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها كالجهل والعجز والموت
وهى نقائض ولكن التالى ظاهر الاستحالة لانها من امارات الحدوث
فلا يتصف بها * فان قيل لايجوز اضافة الذات الى الضمير الذى يعود
الى الله تعالى فى قوله بجلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته

غير نفسه لان المضاف غير المضاف اليه * قلنا الضمير يعود الى لفظة الله تعالى لا الى مسماه فاذا يجوز ان يكون ذاته غير اسمه ﴿ المتقدس في نعوت الجبروت ﴾ من قدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد ويقال قدس اذا طهر لان مطهر الشئ مبعده من الاقذار والقدس الطهارة والتقديس التطهير وذلك في حق العبد تنزيه لافعاله عن كدورات الشهوات * المقدس في اللغة هو المكان الذي يطهر فيه * النعوت جمع نعت وهو صفة قائمة بالغير محمولة بالمواطئة على منعوته النعت وصف الشئ بما فيه من الحسن ولا يقال في وصف الشئ بما فيه من الذم هكذا قال اهل اللغة والفرق بينه وبين الصفة ان النعت لابد أن يكون محمولا على منعوته بالمواطئة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا لان كل نعت صفة بخلاف العكس * وقوله الجبروت والعظموت بمعنى واحد وهو العظمة غير ان فيه شيأ من المبالغة الدالة عليها زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت اضافة المسمى الى اسمه اذا حملت على معناها الاصطلاحي ويجوزان يكون من جبر الفقير اذا اغناه ويجوزان يكون من جبره على كذا اذا اكرهه على ما اراده ﴿ عن شوائب النقص ﴾ متعلق بالمتقدس جمع شائبة وهي المخالطة ﴿ وسماته ﴾ اي علامات النقص ﴿ والصلاة ﴾ بالرفع عطف على الحمد ومعنى الصلاة على محمد عليه الصلاة والسلام اللهم عظمة في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة شفعه في امته وضاعف اجره ومثوبته * والصلاة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلاة على محمد وآله * والصلاة فعلة من صلى اذا دعا كالزكاة من زكى (٧) كتبتا بالواو على لفظ المفخم وهو اضد الرقيق والعرب يفخمون الالف الى الواو وانما سمي الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل اصل صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعله في ركوعه وسجوده واشتهر هذا اللفظ في المعنى الثاني وعدم اشتهاره في الاول وانما سمي الداعي مصليا تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد ﴿ على نبيه ﴾ والنبئ بالهمزة عند البعض على وزن فعيل بمعنى مفعل بكسر العين يعني ينبئ عن الله تعالى

(٧ قوله كتبتا بالواو) فيه نظر (٢) لان كتب لفظ الصلاة والزكاة بالواو ليس على اطلاقه بل على رسم المصحف العثماني رضي عنه ربه الغني وفي غيره يكتبان بالالف كما قال العصام في حاشيته على القاضي والصلاة بالالف فالواو ليس بحسن ورسوم المصحف لاتقوم حجة اذ اصلها صلوة بفتح اللام ويحتمل السكون اذ كلتاهما يستحق قلب الواو الفا كما علم في محله (لمصححه)

وقيل فعيل بمعنى مفعل بفتح العين اى المنبئ انباءالله تعالى بالايحاء
وكلا المعنيين صحيحان لان النبي مخبر عن الله ومخبر لان الله تعالى اخبره
بالايحاء والاكثرون على انه غير مهموز من النبوة وهى الارتفاع لانه
مشرف على جميع الخلائق ويقال النبأ هو الطريق الواضح يسمى بذلك لانه
طريق الحق الى الله تعالى والفرق بين النبي والرسول ان الرسول ارسل
الى الخلق بارسال جبرائيل عليه السلام اليه عيانا ومحاورته شفاها والنبي
الذى يكون نبوته الهاما اومناما وكل رسول نبي وكل نبي ليس برسول
ومن هذا قال النبي عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل ولم يقل
كرسل بنى اسرائيل (محمد المؤيد) محمد عطف بيان من النبي لان النبي اسم عام
يشمل الكل فبين بقوله محمد عليه الصلاة والسلام ومعناه البليغ فى كونه محمودا
لان التفعيل للمبالغة وللتكثير وهو الذى حمدت عقائده وافعاله واقواله
واحواله واخلاقه (بساطع حججه) من اضافة الصفة الى الموصوف اى
الحجة الظاهرة (وواضح بيناته) جمع بينة وهى فيعلة من البيان لانها
دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل وقيل هى فيعلة من البين اذ بها
يقع الفصل بين الصادق والكاذب (وعلى آله واصحابه) آله
معطوف على محمد والآل لايستعمل الا فى الاشراف والاهل يستعمل
فى الاشراف وغيرها يقال اهل بيت رسول الله كما قيل والصلاة على محمد
عليه السلام واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز *فان قيل كيف
قال الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشرف لايتصور فى الكفار
قلنا الشرف يتصور فى الكفار باعتبار الدنيا لاباعتبار الآخرة *اختلف
العلماء فى الف آل قال بعضهم اصله اءل بهمزتين قلبت الثانية الفا لسكونها
وانفتاح ماقبلها كما فى آدم اصله اءدم بهمزتين وقال بعضهم انها منقلبة
عن واو اصله اول من آل يؤل لان الانسان يؤل الى اهله ثم قلبت الواو
الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء
اصله اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجهما كما قلبت
الهمزة هاء فى قولهم هراق اصله اراق * اصحاب جمع صحب والصحب جمع
صاحب من صحب صحبة بالضم وصحابة بالفتح (هداة طريق الحق وحماته)

هداة جمع هاد اى الدالين الحق الثابت الذى لايسوغ انكاره يعم الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاحوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق لمحكم النسج * وحماته بضم الحاء جمع حام وهو من الحماية بكسر الحاء اى حافظى طريق الحق (وبعد) اى بعد الحمد لله والصلاة على رسوله (فان مبنى علم الشرائع والاحكام) دخلت الفاء بعد بعد لمظنة اما قبل بعد * والشرائع جمع شريعة وهى ماشرع الله تعالى لعباده من الدين وفروعه * والاحكام جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشئ نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وانما قال مبنى علم الشرائع والاحكام هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية خمسة الكلام والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متفرع على علم التوحيد والصفات * اما التفسير فظاهر لان البحث فيه من احوال كلام الله تعالى متفرع على ذاته تعالى * واما الحديث فلان البحث فيه عن اقوال النبى عليه الصلاة والسلام وافعاله متفرع على معرفة النبى عليه الصلاة والسلام المتوقفة على هذا العلم * واما اصول الفقه فلان البحث فيها عن الادلة السمعية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث دلالتها على الاحكام فهى راجعة الى الكتاب * واما الفقه فبنى على اصوله (واساس قواعد عقائد الاسلام) جمع قاعدة وهى الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات والصفة الغالبة تذكر بلا موصوف كالنطيحة والذبيحة (هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) الموسوم صفة علم اسم مفعول من وسمه يسمه وسما وسمة اذا اثر فيه بسمة وكى * وقوله علم التوحيد والصفات اشارة الى ان موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته والمراد من العقائد نفس الاعتقاد دون العمل (المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) المنجى صفة بعد صفة واللام فى ظلمات تضم وقد يكون باسكان اللام تخفيفا وفيه لغة اخرى بفتح اللام وانما قال غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ولم يقل ظلمات الشكوك وغياهب الاوهام لان الغياهب جمع غيهب وهى الظلمات الشديدة والشكوك ايضا شديدة بالنسبة الى الوهم لعدم زواله الا بالدلائل القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يعكس الامر * قوله المنجى عن غياهب

(الشكوك)

الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعنى ان فائدته النجاة
اعن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين لقدرته بتحصيل
عن الكلام على الاجوبة التى تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات
الاوهام الواردة عليه من طرف المشوشين * ومن بيان الموضوع والحاجة
اليه يعلم بيان ماهيته يعنى هو علم باحث عن ذات الله تعالى وصفاته
من شانه الاقتدار على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه
﴿ وان المختصر المسمى بالعقائد الامام ﴾ الامام مايؤتم به فسمى به اللوح الذى
يكتب فيه ومظهر البناء لانه مما يؤتم به ومظهر البناء الحبل الذى يقدر
به البناء ﴿ الهمام ﴾ اى الكبير ﴿ قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين ﴾
الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار
اذ الطريقة المخصوصة الثابتة بالنبى عليه الصلاة والسلام يسمى من حيث
الانقياد له دينا ومن حيث يردها الواردون المتعطشون الى زلال نيل الكمال
شرعا وشريعة ومن حيث يملى ويكتب ويجتمع عليها الناس للقبول ملة
من الاملاء او من امل بمعنى اجتمع ومن حيث يأتى بها ملك اسمه ناموس
ناموسا ﴿ عمر النسفى اعلى الله درجته فى دار السلام يشتمل من هذا الفن
على غرر الفرائد ﴾ قوله يشتمل خبر أن * الغرر جمع غرة وهى بياض كائن
فى جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها فى هذا المقام كل واضح معروف *
والفرائد الدرر الكبائر جمع فريدة وهى منفردة فى الصدف ولازمها
الكبير غالبا والمراد الدقائق العجيبة الشان التى اطلعوا عليها بقوة الافكار
الخائضة فى لطائف علم الكلام كالبحار فى السعة والاشتهار او كماء
البحار فى الكثرة وعدم التناهى اوفى سببية الحياة مطلقا ﴿ ودرر الفوائد ﴾
جمع درة وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصاف * الفوائد جمع فائدة اى
الفوائد التى كالدر فى النفاسة وميل الطبع وعلو الطبقة ﴿ فى ضمن
فصول ﴾ اى فى ضمن الفاظ لافى ضمن لفظ الفصل * والفصل عبارة
عن انفكاك كلام من كلام آخر اعم من ان يكون لفظ الفصل اولا ﴿ هى للدين
قواعد واصول ﴾ قوله هى اى الفصول والمراد من الدين هو دين الاسلام *
والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره فيشتمل دلائل هذا الفن
ايضا وهو اعم من القواعد اى المسائل الكلية التى يبتنى عليها احكام

جزئياتها ليعرف منها احكامها كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده
ويحتمل ان يراد من الاصول القواعد الكلية فعطف اصول على قواعد
عطف تفسير ويحتمل ان يراد ماهو الكثير الراجح اعم من ان يكون الامور
الكلية والجزئية وعلى هذا عطف اصول على قواعد عطف عام على خاص
(واثناء نصوص) معطوف على غرر وعلى فى ضمن فصول * واثناء الشئ
وسط * النصوص جمع نص من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة
استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد والمراد ههنا الآيات
والاحاديث (هى) اى النصوص (لليقين جواهر وفصوص) واليقين
اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به
علم القديم ولا العلم الضرورى اذ لا يقال تيقنت ان السماء فوقى (مع غاية
من التنقيح والتهذيب) قوله مع متعلق بيشتمل * الغاية ما يأتى اليه الشئ
من حيث ينتهى * التنقيح والتهذيب لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع
وضوح المعنى وفى وصف مؤلفه بانه منقح سهل المأخذ تعريف بانه
لا تطويل فيه ولا حشو ولا تقصير (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب)
والتنظيم من النظم وهذا الجمع يقال نظمت اللؤلؤ اذا جمعت * والمراد ههنا
تأليف الالفاظ مترتبة المعنى متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل
والترتيب جعل كل شئ فى مرتبته اى فى منزلته اى هذا المختصر جامع
لعيون مسائل هذا الفن مقبول الترتيب والنظام مستحسن عند الخواص
والعوام فاذا كان كذلك (فحاولت) اى شرعت (ان اشرحه شرحا)
مفعول حاولت اى اكشف من شرحت الغوامض اذا فسرته فيراد به
كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد (يفصل) صفة شرحا (مجملاته)
التفصيل التبيين ويقابله الاجمال (ويبين معضلاته) جمع معضل اى
المشتد المغلق (وينشر مطوياته) النشر البسط (ويظهر مكنوناته)
اى مستوراته (مع توجيه الكلام) متعلق بان اشرحه الكلام اى كلام
صاحب المتن (فى تنقيح وتنبيه على المرام) اى المطالب * وتنبيه معطوف
على توجيه اى التنبيه على المرام على وجه التوضيح والتنوين فى تنقيح
وتوضيح وتقرير عوض عن المضاف اليه اى فى تنقيح الكلام وتوضيح

(المرام)

المرام وتقرير المسائل (فى توضيح وتحقيق للمسائل) المسائل هى القضايا من حيث يسئل منها ويطلب بالدليل (غب تقرير وتدقيق للدلائل) الغب ان يفعل فعلا حينا بعد حين * التدقيق هو اثبات دليل المسئلة بدليل آخر كما ان التحقيق هو اثبات المسئلة بالدليل قيل التدقيق تبيين حقائق الاشياء على وجه الدقة وفى ذكر التدقيق بعد التحقيق ترق لطيف (اثر تحرير) اى تهذيب الكلام فيما يقصد من المسائل (وتفسير للمقاصد) مبالغة التفسير وهو كشف ماغطى فيراد به كشف لاشبهة فيه (بعد تمهيد) اى بسط (وتكثير للفوائد مع تجريد) اى تجريد عن الحشو والتجريد لتكثير الفعل اذا الجرد متعد كما يقال جردته اى اخرجته وقشرته فهو مجرود اى مخرج (طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال) وهى كناية عن الاعراض الكشح مابين الخاصرة الى الضلع وطوى فلان عنى كشحه اذا قطعه وطويت كشحى عن الامور اذا اضمرته وسترته والمقال مفعل من القول اما بمعنى القول وفى الصحاح قال يقول قولا ومقالة ومقالا واما بمعنى مكان القول وزمانه فيجوز ان يكون ههنا بمعنى المصدر على ايراد اسم المفعول ويجوز ان يكون بمعنى مكان القول وزمانه ومحله على سبيل المجاز (ومتجافيا) اى متباعدا (عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال) الاقتصاد التوسط وغاية الاطناب مايفضى الى املال وغاية الاخلال الايجاز مايفضى الى التقييد الاطناب والاخلال بالجر بدل بعض من طرفى الاقتصاد اى عطف بيان منه اومرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف (والله الهادى الى سبيل الرشاد) خلاف الغى اى طريق الحق والمراد منه ماهو عليه اهل السنة والجماعة (والمسؤل عنه لنيل العصمة والسداد) النيل الوصول * السداد الطريق الواسع الواضح الموصل الى المقصود (وهو حسبى) اى الكافى لااسئل غيره من احسبه اذا كفاه (ونعم الوكيل) اى نعم الموكول اليه هو انه توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبى لكنا نقدر فى المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقا اى وهو نعم الوكيل اوهو مقول فى شانه نعم الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية

ولاشبهة فى صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة او هو معطوف
على حسبى ولاحاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبنى ويكفينى فان
الجمل التى محل من الاعراب واقعة فى موقع المفردات ويجوز عطفها
على المفردات وعكسه ﴿ اعلم ان الاحكام الشرعية منها مايتعلق بكيفية
العمل ﴾ الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق الى
عباده من جهة كيفية العمل والاحكام*قوله بكيفية العمل اى مايقصد به
نفس العمل اى الذى يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب الصلاة
وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك ﴿ وتسمى فرعية وعملية ﴾
اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية
فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد ﴿ ومنها ﴾ اى ومن الاحكام
الشرعية ﴿ مايتعلق بالاعتقاد ﴾ اى مايقصد به نفس الاعتقاد اى الذى
يجب علينا علمه فقط كقولنا الله عالم القادر سميع بصير حى قيوم وغير ذلك
ترك الكيفية هنا وذكرها فى العمل تنبيها على صحة كل من العبارتين
فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا ﴿ ويسمى اصلية واعتقادية ﴾
اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها
اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دون لحفظ
القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لايكاد ينحصر فى عدد بل يتزايد
بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط كله ودون علم الكلام لحفظ
القسم الثانى من الاحكام وهو مضبوط فى نفسه ولا يتزايد بتعاقب
الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به والاقتدار على اثباته وانما يتكثر
وجوه استدلاله وطرق دفع الشبهة منه ﴿ والعلم المتعلق بالاولى ﴾ اى
بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل ﴿ يسمى علم الشرائع والاحكام ﴾ الشرائع
جمع شريعة وهى الطريقة من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ﴿ لما انها ﴾ اى علم
الشرائع كلمة ما فى لما اما زائدة او موصولة بتقدير لما ثبت من انها وليس هذا
كقولهم بعد اللتيا والتى لان صلتها متروكة اصلا وهنا لم يترك بل
التقدير لرعاية قاعدة النحو كما فى زيد فى الدار ﴿ لاتستفاد الا من جهة
الشرع ولايسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها ﴾ اى الى الاحكام

الشرعية المتعلقة بكيفية العمل * قوله ولا يسبق الفهم الخ اشارة الى بيان
تسميتها بالاحكام (وبالثانية) اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد
(علم التوحيد والصفات) قيل قسمة الحكم الشرعى الى العملى والاعتقادى
غير حاصرة لخروج معلومات سائر العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير
قلنا معلومات سائر العلوم الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية
وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف
نظم كلام الله تعالى من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة
الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة فى علم التفسير
والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسول الله من كلامه وداخل
فى الفقه من جهة انه حكم شرعى ولا محذور فيه ولا اخلال بالحصر
(لان ذلك) اى علم التوحيد والصفات (اشهر مباحثه) اى علم الكلام
(واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين) قوله وقد كانت الاوائل الخ اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين
الكتب بدعة وضلالة لما انه لم يكن فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام
تدوين وكل شئ لم يكن فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام ثم حدث بعده
بدعة وضلالة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحق المدح
فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن العبث
والضلالة واجاب بمنع الكبرى يعنى لا نسلم ان كل شئ لا يكون فى زمن النبى
عليه الصلاة والسلام بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لم يكن له اثر
وعلامة وهنا ليس كذلك بل له اثر وعلامة فى الجملة لكنه لا يظهرونه
لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبى عليه الصلاة والسلام وصفاء عقائدهم
فتدوين الكتب الشرعية وامثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرياضيات
(لصفاء عقائدهم) علة متقدمة لقوله مستغنين (ببركة صحبة النبى عليه الصلاة
والسلام وقرب العهد بزمانه) اى قرب زمانهم الى زمان النبى عليه الصلاة
والسلام العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم
ويكون لليمين كقوله تعالى واوفوا بعهد الله ويكون للميثاق كقوله تعالى
لا ينال عهدى الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك فى عهد فلان

ويكون للوصية كقوله تعالى الم اعهد اليكم يابنى آدم ﴿ ولقلة الوقايع والاختلافات ﴾ الفرق بين الاختلاف والخلاف الاختلاف يجرى فيما يكون طريق وصوله متفاوتا ولكن المقصود متحد كمن يذهب من بغداد الى مكة لزيارة الكعبة ومن يذهب من الشام الى مكة لزيارة الكعبة فيكون طريق وصولهما مختلفا ولكن المقصود متحد وهو زيارة الكعبة ولذا قيل اختلاف امتى رحمة والخلاف هوان يكون بين اثنين ان يجعل كل واحد منهما خلاف الآخر كرجلين احدهما يذهب الى المشرق والآخر الى المغرب فيكون الطريق مختلفا والمقصود مختلفا ﴿ وتمكنهم ﴾ اى تمكن الرجوع الى النبى عليه الصلاة والسلام واصحابه ﴿ من المراجعة الى الثقات ﴾ فى حل المشكلات رجل ثقة يعتمد عليه فى الاقوال والاحوال والافعال ﴿ مستغنين ﴾ خبر كانت ﴿ عن تدوين العلمين ﴾ اى العلم المتعلق بكيفية العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد ﴿ وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما وفروعها واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين ﴾ متعلق بالمستغنين ﴿ وغلب البغى على ائمة الدين وظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء ﴾ والبدع من الابداع وهو فى اللغة انشاء شئ لم يسبق اليه غيره على غير مثال ومشورة وانما قيل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتى بشئ لم يسبق اليه الصحابة والتابعون والاهواء والهواء ميلان النفس مايستلذ به من الشهوات واهل الاهواء اهل القبلة الذين لايكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثنا عشر فرقة فصار اثنين وسبعين فرقة * واما الجبرية فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وقالوا ليس للعبد افعال لاالخير ولاالشر وهم يخالفون الجماعة * واما القدرية فانهم انكروا مشية الله تعالى وتخليقه القدر وهم يخالفون الجماعة * واما الروافض فانهم افرطوا فى حب على رضى الله تعالى عنه فرفضوا ماسواه قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على رضى الله تعالى عنه وان جبرائيل قد اخطأ ويصلون عليه وهم يخالفون الجماعة * واما المشبهة قالوا ان الله تعالى على صورة الانسان بنفسه وذاته وكل شئ نحن نجد فى الانسان يتصف به الذات من الشعر والظفر والحاجبين واللحم والقدم وماسوى ذلك والجماعة يقولون

الله تعالى ربنا عما يقول المشبهون علوا كبيرا يتصف لما وصف به نفسه
فى كتابه الكريم ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (وكثرت الفتاوى
والواقعات) بين الناس والفتوى من الفتى وهو الشاب القوى وتسمى
الفتوى فتوى لان المفتى يقول المسائل فى جواب الحادثة وجمعه فتاوى
كدعاوى فى جمع دعوى (والرجوع الى العلماء فى المهمات فاشتغلوا)
الفاء للسببية يعنى بسبب ماذكر اشتغلوا كما ان الاختلاف فى قرآنية بعض
الآيات اوجب جمع القرآن بين الدفتين على عهد ابى بكر رضى الله عنه
والاختلاف فى القراءة اوجب تعيينها على عهد عثمان رضى الله عنه
ولم يكن مكتوبا ومجموعا فى زمان النبى عليه الصلاة والسلام وفى شغل اربع لغات
ضم الشين مع ضم الغين وسكونها وفتح الشين مع الفتين وسكونها ومعنى
الكل واحد (بالنظر) يقال نظر اليه اذا نظر بعينه ونظر فيه اذا تفكر
بقلبه * اعلم ان تحصيل المطالب الكسبية انما يكون بانتقالين الاولى هى
الحركة من المطالب الى المبادى والثانية بالعكس والحركة الاولى تحصل المادة
والثانية تحصيل الصورة والفكر بمعنى ترتيب امور معلومة لتحصيل مجهول
لازم للحركة الثانية ومسبوق بالحركتين (والاستدلال) اى بالنظر بالدليل
سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة (والاجتهاد)
الاجتهاد فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل
المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس على نفسه
العجز عن المزيد عليه (والاستنباط) اى اخراج الاحكام من الادلة
السمعية والاصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذى يخرج من البئر
اول ما يحفر * قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد
وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الشرائع والاحكام وهو مشتمل
على فروع الفقه واصوله (وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب
والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع
والاصطلاحات) الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوى بمعنى غير اللغوى
وهذا التخصيص ان صدر من النحوى فهو اصطلاح النحو وان صدر

من الفقيه وهو اصطلاح الفقه ﴿ وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ﴾ عطف على قوله فاشتغلوا ﴿ مايفيد ﴾ اى مايوضع لذلك فيخرج علم التفسير والحديث والاصول لما انها لم توضع لذلك ﴿ معرفة الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ﴾ اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجوه * الاول ان المعرفة تستعمل فى الجزئيات والعلم فى الكليات * الثانى العلم يستعمل فى المركبات والمعرفة فى البسائط ولذا يقال عرفت الله تعالى ولم يقل علمته * الثالث المعرفة تطلق على الادراك الذى بعد الجهل وعلى الاخير من ادراكين لشئ واحد يتخلل بينهما عدم ولاتعتبر من هذين القيدين فى العلم والمراد من الاحكام خطاب الله تعالى وهو يعلم من الفقه بالتفصيل واصول الفقه باجمال الدلالة الاجمالية كالامر بان يقال الامر للوجوب والنهى للتحريم والدلالات التفصيلية ماصدق عليه الامر والنهى بان يقال اقيموا الصلاة يدل على وجوب الصلاة ولاتزنوا يدل على حرمة الزنا * قوله عن ادلتها اى عن ادلة الاحكام متعلق بالمعرفة فيخرج به علم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والملك * ورد بان علمهما عن ادلة ايضا لكن بطريق الحدس لابالاستدلال فيجب ان يزيد فيه الاستدلال . وجوابه ان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة لايكون الابالاستدلال ولوجعل عن ادلتها بالاحكام يجب زيادة قيد الاستدلال لاخراج علم النبى عليه الصلاة والسلام والملك * قوله بالفقه من فقه بالضم اى صار فقيها وبالكسر معناه فهم والاول اشهر * قوله وسموا مايفيد الخ علم منه تعريف علم الفقه فهو علم يفيد معرفة الاحكام العلمية عن ادلتها التفصيلية ﴿ ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها ﴾ اى الادلة ﴿ الاحكام باصول الفقه ﴾ الظاهر انه عطف على المعرفة لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا هى نفس الاصول لامايفيدها فلذا قيل انه عطف على مايفيد قيل يمكن ان يقال معرفة احوال الادلة اجمالا من حيث انها معرفة للقواعد الكلية مغايرة لها من حيث انها معرفة لفروعها الداخلة فيها فيصح عطفه ايضا على المعرفة قوله معرفة احوال الادلة الخ علم منه تعريف اصول الفقه فهو

(علم)

علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام الشرعية (ومعرفة العقائد عن ادلتها) قوله العقائد اى القضايا المعتقدة وهو (٢)عطف على مايفيد لاعلى المعرفة لان مسائل الالهيات شخصيات لا كليات حتى تفيد معرفة ماتحتها كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبى حق وغير ذلك ويمكن عطفه على المعرفة بحمله على افادة المثل فان القضية الشخصية تفيد مثلها للمتعلم بالانعكاس وان لم تكن كافادة القضية الكلية لفروعها ويعرف من قوله معرفة الخ تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقائد عن ادلة تلك العقائد (بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا) عنوان الكتاب هوالذى يكتب على مكتوب يعرف منه مافى الكتاب اجمالا اى اول مباحثه كان قولهم اى قول العلماء اى قالوا فى مواضع الفصول الكلام فى اثبات الواجب كذا والكلام فى اثبات النبوة كذا والكلام فى اثبات كلام الله تعالى كذا وعلى هذا سائر الفصول والابواب * قيل فيه بحث لانا ماوجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالصحائف والمواقف والتجريد والطوالع * اللهم الا ان يراد عنوان مباحث الكتاب المؤلف اولا فى هذا الفن (ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا) والغرض من الجدال الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذى لايحوم حوله شبهة ولا يتطرق اليه غلط (حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن) قوله بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية كان معتزليا (ولانه يورث) اى يعطى (قدرة على الكلام) اى على التكلم (فى تحقيق الشرعيات) اى تحقيق ماعدا الكلام من الشرعيات (والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة) يعنى ان للفلاسفة علما نافعا يتوسلون به الى سائر علومهم سموه بالمنطق ولنا علم كذلك سميناه بالكلام وعلى هذا التقرير يشعر بكون الكلام آلة وخادما كالمنطق والآلة والخادم اخس من ذى الآلة والمخدوم ويلزم كون الكلام اخس من سائر علومنا وليس كذلك بل هو اشرف علومنا كما سيأتى عن قريب (ولانه اول مايجب) يعنى ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرائع كلها

(٢) قال قره خليل فى حاشيته على الخيالى لكن اذا عطف قوله ومعرفة العقائد على قوله معرفة الاحكام لا يتصور الجواب المسائل الثانى لان كثيرا من الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله تعالى قادر ومحمد نبى صادق الى غير ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها على معرفة الاحكام الجزئية بخلاف مسائل الفقه كامر وبخلاف مسائل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلى تندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر المخصوصة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحو ذلك انتهى

والفائدة فيه اتم وبه الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لايكون الا بالتكلم وبه يسمى كلاما وغيره من العلوم التى اول الواجبات لايسمى به للتميز قال عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ٢ اختلف العلماء فى ذلك الفرض ٣ قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث والحق ان كل مايجب فعله اوتركه اوالاعتقاد به يجب علمه لان مايتوقف عليه الواجبات واجب وادلة اعتقاد أن للعالم صانعا واحدا قادرا ثم الصلوات الخمس والصوم والزكاة وحرمة الخمر والميتة والسرقة والزنا وغير ذلك مماهو من ضروريات الدين التى تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت قوله عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة يدل على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد منهم لاعلى كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب العالم به فرض على كل مسلم ﴿ من العلوم التى ﴾ اى العلوم المدونة وجوبها بمعنى واجب الكفاية ظاهر واما بمعنى واجب العين فباعتبار اشتمالها على العين ﴿ انما تعلم وتتعلم بالكلام ﴾ اى بالتكلم ﴿ فاطلق عليه ﴾ اى على مايفيد معرفة العقائد عن ادلتها ﴿ هذا الاسم ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه ﴾ اى علم الكلام ﴿ انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره ﴾ اى غير علم الكلام ﴿ قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ﴾ وتحقيقه ان اباحنيفة رحمه الله لما استنبط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة ولم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله من المذاهب امكن تحقيقها بمطالعة الكتب التى دونها والتأمل فيها واما علم الكلام فلم يدون الا بعد تحقق المخالفين واليه اشار الشارح بقوله الى ان حدثت الفتن الخ فلم يمكن تحققه الا بعد المباحثة وادارة الكلام من الجانبين اى بين المخالفين ﴿ ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا ﴾ اى ولئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا

(٢) آخر الحديث فى رواية وواضع العلم عند غير اهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب وفى رواية وان طالب العلم يستغفر له كل شئ حتى الحيتان فى البحر وفى رواية والله يحب اغاثة اللهفان
(جامع الصغير)

(٣) قد تباينت الاقوال وتناقضت الآراء فى هذا العلم المفروض على نحو عشرين قولا وكل فرقة تقيم الادلة على علمها وكل لكل معارض وبعض لبعض مناقض واجود ماقيل قول القاضى ما لامندوحة عن تعلمه كمعرفة الصانع ونبوة رسله وكيفية الصلاة ونحوها فان تعلمه فرض عين قال الغزالى فى المنهاج العلم المفروض فى الجملة ثلاثة علم التوحيد وعلم السر وهو مايتعلق بالقلب ومساعيه وعلم الشريعة
(مناوى شرح جامع الصغير من كتب الاحاديث)

ونزاعا وشدة افتقاره الى الكلام مع المخالفين (فيشتد افتقاره) اى افتقار علم الكلام (الى الكلام) اى التكلم (مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه من العلوم) اى ولئن سلمنا انه مساو لسائر العلوم فى الخلاف والنزاع الا انه اختص به لقوة ادلته (كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا فى القلب) اى ولئن سلمنا لابتنائه على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة السمعية كان اشد العلوم تأثيرا فى القلب ولهذا اختص به (وتغلغلا) تغلغل الماء فى الشجر اذا نفذ فى الشجر (فيه) اى فى القلب (فسمى بالكلام المشتق من الكلام وهو الجرح وهذا) اى هذا الكلام الغير المخلوط فيه علم الفلاسفة (هو كلام القدماء) قيل معناه هذا حال القدماء فى باب العقائد كما يقال نتكلم كلام فلان اى نبين حاله وقيل معناه ان علم الكلام فى تدوين القدماء هذا المقدار (ومعظم (٦) خلافياته) الضمير راجع الى القدماء لا الى المضاف وهو الكلام * قوله ومعظم مبتدأ خبره قوله (مع الفرق الاسلامية) الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفاتية والشيعة والخوارج ثم تنشعب الى ثلاث وسبعين فرقة على ماروى انه عليه الصلاة والسلام قال ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى (فقط) اى لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية كان المتأخرين فعلوا كذلك وخلطوا كلامهم الى كلامهم قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء المهملة مشددة ومخففة ومفتوحة القاف ساكنة الطاء للزمان الماضى وبنيت لتضمنها معنى من الابتدائية والى الانتهائية لان المعنى فيما رأيته قط اى مارأيته من اول زمان امكان الرؤية الى وقتى هذا (خصوصا المعتزلة لانهم) اى المعتزله (اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف) اى المخالفة (لما ورد به ظاهر السنة) لما متعلق بخلاف والضمير فى به راجع الى ما فى لما (وجرى عليه) الضمير راجع الى ما (جماعة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى باب العقائد) فى متعلق بورد وجرى (وذلك) اى بيان اساس قواعد الخلاف (لان رئيسهم) اى رئيس المعتزلة

---

(٦) لما دل كلامه على اشرفية هذا الفن بحيث لايقدر على نيلها وادراك مافيها الا من اعانه الله تعالى من اهل الحق خلافا لمن دونهم من مخالفيهم لاسيما الفرق الاسلامية فانهم كليلون عن وصولهم الى قعرها اراد ان يبين احوالهم واقوالهم الشنيعة فقال ومعظم خلافياته الخ

(٦) انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة فى الآخرة والتعريض لهم فى قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة (عصام)

(واصل بن عطاء اعتزل) اى رجع (عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالى)
وهو من ائمة اهل السنة والجماعة (يقرر) اى يقول حال من الضمير المستكن
فى قوله اعتزل (ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين
المنزلتين) اى بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام
المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار عندهم وعن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما ان الاعراف فى قوله تعالى وعلى الاعراف رجال منزلة بين الجنة
والنار واهلها من استوى حسناته مع سيآته ومن ذهب الى الغزو بغير اذن
ابويه وشهد فيه لكن آخرهم الى الجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين
ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى الى ظهور محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (فقال
الحسن) البصرى (قد اعتزل) اى واصل بن عطاء (عنا فسموا المعتزلة)
والقاضى عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء
فيه لفظ الاعتزال فى القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل الى الحق وبهذا
صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى فان لم تؤمنوا الى
فاعتزلون فالمراد من الاعتزال ههنا العزلة من الايمان التى هى الكفر
لا العزلة عن الكفر والباطل (وهم) اى المعتزلة (سموا انفسهم اصحاب
العدل) العدل التسوية عدل الشئ بالشئ اذا سواه به (والتوحيد لقولهم
بوجوب ثواب المطيع) يقال وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا تحرك
من الفزع وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اليه عمله اى
يرجع اليه (وعقاب العاصى على الله تعالى) قوله بوجوب ثواب المطيع
الخ علة لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل (ونفى الصفات القديمة عنه) اى
عن الله تعالى هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة
يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه
اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على بعض
الافعال ظلما واما الثانى فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كانوا له
تعالى شركاء فى الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقى (ثم انهم) اى المعتزلة
(توغلوا) التوغل الافراط والاعتداء (فى علم الكلام وتشبثوا) اى تمسكوا
(باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس)

(الى)

الى ان قال الشيخ) الى متعلق بشاع (ابو الحسن الاشعرى) وهو من نسل ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عليه الصلاة والسلام وكان الشيخ ابو الحسن الاشعرى فى اول حاله من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة (لاستاذه ابى على الجبائى) بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهى قرية وفى شرح العمدة الجبائى بتشديد الباء (ما تقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم) اى احد الاخوة (مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال) اى الجبائى (ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب قال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى أكبر فأومن بك واطيعك فادخل الجنة فماذا) اى الجبائى (يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا) لان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه عند المعتزلة ولو لم يعطه مع انه لا يتضرر به والعبد ينتفع به لكان الله تعالى بخيلا * واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا ومنها ان لا يفعل ماهو قبيح عقلا (قال الاشعرى فان قال الثانى) اى العاصى (لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى بك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب) قوله ماذا فيه وجهان ان يكون ما استفهامية وذا موصولا ويقول صلته اى ما الذى يقول الرب وان يكون ماذا بمعنى اى شئ مبتدأ ويقول خبره (فبهت الجبائى) اى سكت وتحير ولم يقتدر على التكلم قيل لو قال الجبائى فى جواب الثالث ان الايجاد والابقاء والاعدام ليس مما يجب على الله بل الواجب هو اللطف حتى لم يرد عليه الالزام كاعطاء العقل ليميز به خيره عن شره والقدرة ليختار خيره عن شره وارسال الرسل ليهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك فقالوا ان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصيلها قبيح يجب عليه تعالى تركه بمقتضى حكمته (وترك الاشعرى مذهبه) اى مذهب الجبائى (واشتغل هو) اى الاشعرى (ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة) واشتغل ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدى وهو تلميذ ابى الحسن بابطال

ومن اراد مناقبهما اعنى الشيخ ابا الحسن الاشعرى والشيخ ابا المنصور الماتريدى على التفصيل فعليه بشرح احياء العلوم فى مقدمة كتاب العقائد

رأى المعتزلة (واثبات ما ورد به السنة) والضمير فى به راجع الى ما (ومضى عليه الجماعة) قوله ومضى معطوف على ورد والضمير فى عليه راجع الى ما (فسموا) اى الاشعرى ومن تبعه (اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) اى من اللغة اليونانية الى اللغة العربية (وخاض) اى شرع (فيها) اى فى العربية (الاسلاميون) اى الفرق الاسلامية من المعتزلة وغيرها (فحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا) اى الفلاسفة (فيه الشريعة) الضمير فى فيه راجع الى ما (فخلطوا) اى الاسلاميون (بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا) اى الاسلاميون (مقاصدها) اى مقاصد الفلسفة (فيتمكنوا) اى يقتدروا (من ابطالها) اى الفلسفة (وهلم جرا ٣) وهو مصدر جر يجر بمعنى جذب * وهلم بفتح الميم اى احضر وهو اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل يؤنث ويجمع عند بنى تميم واصله عند البصريين هالم من لم اذا قصد حذف الالف وعند الكوفيين هل ام فحذف الهمزة بالقاء حركتها على اللام وهو بعيد لان هل لا تدخل على الامر فيكون متعديا كما قوله تعالى قل هلم شهداءكم ولازما كقوله تعالى هلم الينا وهو عطف على مقدر اى استمع ماتلوته وهلم جرا او على جملة فحاولوا كعطف القصة على القصة وقيل على جملة خاض وهو سهو اذ لا معنى حينئذ لتأخره عن الجزاء لكونه من تتمة الشرط (الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات) وهو اجسام الافلاك والعناصر وغير معظم الطبيعيات توابع اجسام الافلاك كالشمس والقمر والنجوم وتوابع العناصر كالدخان والبخار (والالهيات) وهى البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وعن المعتقدات الدينية (وخاضوا فى الرياضيات) كعلم الهندسة والحساب والهيئة (حتى كاد لا يتميز) اى الكلام (عن فلسفة لولا اشتماله على السمعيات) المراد بالسمعيات احوال البرزخ (وهذا) اى الكلام الذى يختلط بالفلسفة (هو كلام المتأخرين) والكلام الذى لا يختلط بالفلسفة هو كلام القدماء (وبالجملة) اى سواء كان كلام القدماء او كلام المتأخرين الفرق بين بالجملة وفى الجملة بان بالجملة تستعمل فى الكثرة وفى الجملة تستعمل فى القلة (هو اشرف العلوم لكونه) اى علم

(الكلام)

(٣) هلم الشئ اى قربه واحضره وهلم الينا بمعنى ائت وليس المراد بالاتيان هنا المجئ الحسى بل الاستمرار على الشئ والمداومة عليه كما ان المراد بالانطلاق فى قوله تعالى وانطلق الملأ منهم ان امشوا واصبروا على الهتكم ليس الذهاب الحسى بل انطلاق الالسنة بالكلام ولا المراد بالمشى المشى بالاقدام بل المراد الاستمرار والدوام وليس المراد هنا الطلب حقيقة ايضا وانما المراد الخبر عبر عنه بصيغة الطلب وليس المراد من الجر الجر الحسى بل المراد التعميم فاذا قيل كان ذلك عام كذا وهلم جرا فكانه قيل واستمر ذلك فى بقية الاعوام استمرارا فهو مصدر او استمر مستمرا فهو حال مؤكدة (كليات ابى البقاء)

الكلام (اساس الاحكام الشرعية) لان صحة الكتاب والسنة تثبت به (ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته) اى مسائل علم الكلام (العقائد الاسلامية وغايته) اى غرضه ومنفعته فان مايترتب على الشئ يسمى من حيث ترتبه غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث يتشوق اليه منفعة (الفوز) اى الظفر (بالسعادة الدينية) اى مكرما عند الله تعالى (والدنيوية ٢) اى مكرما ومحترما عند الخلائق (وبراهينه ٣) جمع برهان فعلان يقال فى اللغة ابره الرجل اذا جاء بالبرهان من قولهم بره الرجل اذا ابيض ويقال برهاء وبرهوهة للمرأة البيضاء وفى الاصطلاح هو القياس المؤلف من اليقينيات (الحجج القطعية) الحجج جمع حجة وهى القضايا المترتبة الموصولة الى المطلوب التصديقى اى العقلية (المؤيدة) قوله المؤيدة صفة جرت على غير من هى له (اكثرها بالادلة ٤ السمعية ومانقل ٦ عن بعض السلف من الطعن) من بيانية لما (فيه) اى فى علم الكلام (والمنع عنه) اى عن قراءة علم الكلام * قوله ومانقل عن بعض السلف الخ اشارة الى جواب ماقيل انك ادعيت ان هذا العلم من اشرف العلوم فلوكان كذلك لما منع بعض السلف عن مباحثته وقراءته ونقل ذلك عن الشافعى ومالك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابى يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه بقوله (فانما هو للمتعصب فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين) لمانقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة منهى عنه لماروى ان حماد بن ابى حنيفة كان يتكلم فى الكلام فنهاه ابوه عنه فقال له الحماد قد رأيتك وانت تتكلم فيه فمالك تنهانى فقال يابنى كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة ان يذل صاحبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يذل صاحبه فكانه يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه ولماروى فى الخبر الصحيح انه عليه الصلاة والسلام خرج يوما على الصحابة وهم فى بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال أبهذا امرتم ام بهذا ارسلت اليكم انماهلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى القدر قيل هذا الحديث يدل

(٢) من رياسة العلم التى يتبعها حصول المقاصد التى لابد للانسان منها كما لايخفى ولكن المقتضى قد انقلب مانعا ولله الامر جميعا (ابن عرس)

(٣) والمراد بالبراهين الادلة ههنا حتى يصح حمل الحجج عليها والا فالبراهين لاتكون الا قطعية (عرس)

(٤) والحاصل ان شرف العلم يكون باحد امور ثلاثة شرف المعلوم ووثاقة الدليل وشرف الغاية وقد اجتمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام

(٦) هذا تأويل قول ابى يوسف رحمه الله تعالى انه لايجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعنى ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام (عصام)

على النهى عن البحث مطلقا لان الصحابة رضى الله تعالى عنهم انما جادلوا ليحل عقد قلبهم لا للتعصب او الافساد ولو سلم ذلك عن بعضهم فما معنى نهى كلهم بل الحق ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم فى الغلط والهلاك قال الامام الآيات واحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انها منهية قيل فى جوابه انها وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهى السلف انما ورد عن تفصيلها بالدروس وتضييع العمر فيها فانه يقسى القلب فلهذا يقال اكثر طلبته تاركوا الصلاة ومرتكبوا الكبيرة ومضيعوا العمر فيما لا يعنيهم وايضا فى الاطلاع على تفاصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه العجب والكبر والحسد لمن يناظره وكل ذلك سبيل سقر ولذا قال حجة الاسلام ينبغى ان يخصص فى تعليمه من فيه ثلاث خصال التجرد والذكاء والتقوى قيل فهذا واجب على من هو اهل له وحرام على من هو ليس باهل له (والخائض فيما لا يفتقر اليه) الضمير راجع الى ما (من غوامض المتفلسفين) من بيان لما كالبحث عن كيفية وجود البارى تعالى عز وجل وكيفية تعلق القدرة بالمعدومات وكيفية العذاب بعد الموت فى القبر وكالبحث عن الامور العامة والجواهر والاعراض فان المحتاج اليه فى اثبات العقائد الدينية هو العلم با مكانها وحدوثها وكونها فى نظام بديع مثلا لا غير (والا) اى وان لم يكن المنع للتعصب فى الدين (فكيف يتصور المنع) الكيف قد يكون فى حكم الظرف بمعنى فى اى حال وقد يكون فى محل الرفع على الخبرية اذا كان بعده اسم كما فى قولك كيف زيد اذا كان بعده فعل يكون فى محل النصب على الحال كقولك كيف جئت (عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المقصود الاهم من علم الكلام هو معرفة وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده وافعاله وسائر المسائل السمعية الكلامية والقياس يقتضى ان يصدر المصنف الكتاب بهذه فلم صدر بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان (مبنى الكلام) اى علم الكلام (على الاستدلال بوجود المحدثات) المحدث ما يكون مسبوقا بالعدم (على وجود الصانع) اعلم ان طريق النظر فى معرفة ذاته وصفاته

قسمان احدها انى اى منسوب الى ان وهى تدل على الثبوت والتحقق وهو
الاستدلال بالمصنوع على الصانع والثانى لمى اى منسوب الى لم وهى العلية
وهو عكسه فالاول سابق فلذا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال الخ
توضيح هذا يستدل بحدوث العالم مثلا على واجب الوجود وايجاده له
ثم يستدل بوجوب الوجود على مايقتضيه الوجود من التوحيد والتنزيه
والاتصاف بصفات الكمال (وتوحيده) اى الصانع (وصفاته وافعاله)
كالعلم والاختيار والارادة (ثم منها) اى من وجود الصانع (وصفاته وافعاله
ثم منها الى سائر السمعيات) كما يستدل بالمعجزة وهى فعله تعالى على ارساله الرسل وبه
الى سائر السمعيات كسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والصراط والميزان
واحوال الجنة والنار الى غير ذلك (ناسب) جواب لما (تصدير الكتاب)
اى العقائد (بالتنبيه على وجود مانشاهد من الاعيان) بيان لما
(والاعراض وتحقق العلم بهما) اى بالاعيان والاعراض (ليتوسل بذلك)
اى بالتنبيه (الى معرفة ماهو المقصود الاهم) وهو معرفة البارى عز وجل
وصفاته (فقال * قال اهل الحق *) وهم الذين يثبتون ماهو الحق عند الله
تعالى بالحجج والبراهين وهم اهل السنة والجماعة فانهم يتبعون الحق وانما عبر
عنهم باهل الحق ترغيبا للاقتداء بهم وانما قدم هذا الفصل على غيره لان
مايذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان للاشياء
حقيقة فان واحدا لولم يعلم حقيقة الاشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم
والمحدث لم يكن التكلم معه جائزا * قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة
والدين فى شرح مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا
للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بماله من صفات الكمال والتنزيه
عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال فى النشأة الاولى والآخرة
وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ والطريق الى هذه المعرفة من وجهين
احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة اهل الرياضة
والمجاهدين والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء
عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون والافهم المشاؤن والسالكون للطريقة
الثانية وان وافقوا فى رياضاتهم احكام الشريعة فهم الصوفية

المتشرعون المعتقدون باهل السنة والا فهم الحكماء الاشراقيون والمصنف لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدى الانبياء ومقتديا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق (وهو) اى الحق (الحكم المطابق للواقع) اى نفس الامر وهذا يشعر بان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجئ بالمعنى المصدرى وهو مطابقة الحكم للواقع وهو من اسماء الله تعالى لكن الاول انسب ههنا (يطلق) اى الحق (على الاقوال) يقال القول حق (والعقائد والاديان٢ والمذاهب باعتبار اشتمالها) اى باعتبار اشتمال كل واحد من الاقوال والعقائد وغيرها (على ذلك) اى على الحكم المطابق للواقع (ويقابله) اى الحق (الباطل) وهو ايضا يستعمل فى الاشياء المذكورة كما يقال القول باطل والاعتقاد باطل الخ (واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة) يعنى الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته فى الاقوال خاصة كما يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والدين صادق والمذهب صادق الا نادرا فعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا (ويقابله) اى الصدق (الكذب) يعنى الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته فى الاقوال خاصة * فان قيل ينبغى ان يكون الكذب اعم من الباطل بحكم ان النقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وليس كذلك * قلت التقابل بين الحق والباطل وكذا بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكة لا تقابل الايجاب والسلب لاشكال فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (وقد يفرق بينهما) اى بين الحق والصدق (بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته) اى الحكم (للواقع ومعنى حقيقته) اى الحكم (مطابقة الواقع اياه) اى الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء الموحدة ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء الموحدة هذا فرق بحسب المفهوم وماسبق فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان قيل لم سمى الحق حقا والصدق صدقا قلنا لان الملحوظ اولا فى هذا الاعتبار الاول هو الواقع فى نفس الامر الموصوف بكونه حقا وسمى الصدق تمييزا عن اخيه * (حقائق الاشياء ثابتة) * الجملة فى موضع النصب بانه مقول قال (حقيقة

(٢) الدين الاطاعة والجزاء والمراد الشريعة فان الشريعة من حيث انها تطاع لها تسمى دينا ومن حيث انها تجمع عليها تسمى ملة ومن حيث انها ترجع اليها تسمى مذهبا وايضا قد يفرق بان الدين منسوب الى الله فان الدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والملة منسوب الى النبى عليه الصلاة والسلام يقال ملة ابراهيم وملة محمد وملة عيسى عليهم الصلاة والسلام والمذهب نسب الى المجتهد يقال مذهب الامام الاعظم ومذهب الشافعى

(درناجى)

الشيء وماهيته) جمعهما في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور
ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لاباعتباره يعني الماهية اعم
من الحقيقة فان الماهية عبارة عن مابه الشيء يكون هو هو سواء صدق
على شيء في الخارج كماهية الانسان التي هي الحيوان الناطق اولا يصدق
على شيء في الخارج اصلا كماهية العنقاء وهو طير يطير في القاف وان الحقيقة
عبارة عن مابه الشيء يكون هو هو ولكن لابد من صدقه على الشيء (٣)
في الخارج كماهية الانسان وغيرها (مابه الشيء هو هو) الضميران للشيء
او احدهما له والآخر لما وهما مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشيء وبه
متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسمه وخبره * وتوضيح
المعنى ان يكون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان
باعتبار وجوده ومعنى سببية الشيء لنفسه استغناؤه عن السبب فالباء لضيق
العبارة لايقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه
لاسبب في الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب لتخصيص الحيوان لا لكونه
الانسان انسانا (كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه) اى بدون الكاتب والضاحك (فانه
من العوارض وقد يقال ان مابه الشيء هو هو) يعني كانه اشار اولا الى ان الحقيقة
والماهية لفظان مترادفان لافرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال
فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا (باعتبار تحققه) في الخارج
(حقيقة) بان وجد ماصدق هو عليه في الخارج (وباعتبار تشخصه هوية)
يقال شخص ببصره فهو شاخص اذا فتح عينيه (ومع قطع النظر عن ذلك
ماهية) اى مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص (والشيء
عندنا الموجود) مبتدأ وخبر اى الشيء عند اهل السنة والجماعة الموجود
خلافا للمعتزلة فان المعدوم الممكن عندهم شيء بمعنى انه ثابت وان لم يدخل
في جملة الوجود لابمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشيء
بمعنى المتقرر الثابت في الخارج واما الشيء اللغوى وهو مايصح ان يعلم
ويخبر عنه فيعم المعدومات والممتنعات ويدل على ما ادعاه اهل السنة
والجماعة قوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا دليل على ان المعدوم

(٣) فلذلك سميت حقيقة لكونها ثابتة اومثبتة من حق الشيء اذا ثبت على اصله او ثبت عليه بخلاف الماهية فانها اعم من صدقها على ذلك ومن صدقها على المعدوم في الخارج هذا اذا لم تضف الماهية الى الشيء واما اذا اضيف اليه تصير بمعنى الحقيقة مرادفة لها فلهذا جعلهما الشارح بمعنى واحد ثم اشار في ذيل قوله وقد يقال الى اتحادهما ذاتا وتغايرهما اعتبارا (لمحرره)

ليس بشئ لان الله تعالى نفى الشيئية فى حال عدمه ولو جاز لما صح النفى وقد صح (والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة) فيكون الشئ بمعنى الثابت مراد فاللموجود ولكن المعتزلة منعوا ترادف الثبوت مع الوجود بل قالوا ثبوت الشئ بحيث يكون مظهر الآثار هو الوجود والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشئ على صيغة المجهول ومصدر المعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة (معناها) اى معنى الثبوت والتحقق الخ (بديهى التصور) فلا يصح تعريفه الا لفظا وقيل كسبي يصح تعريفه وقيل بديهى لكن بديهية كسبية وقيل لا يمكن تعريفه اصلا لا بداهة ولا كسبا واستدلال كل واحد منهما ثابت فى موضعه فى المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع ثمه والحق ان اريد به بالوجود كون الشئ فى الخارج فبديهى ككون زيد فى الدار وان اريد به امر ينشأ منه هذه النسبة فغير معلوم الحال (فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا) حاصل هذا السؤال لما كان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه فى الخارج حقيقة وكان الشئ هو الموجود كان قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة باطلا لان الشئ لما كان هو الموجود كان حقيقته ايضا موجودة فان حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فيكون تقدير قوله حقائق الاشياء ثابتة (بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة) فهو لغو لان المحمول لابد وان يكون مغايرا للموضوع لفظا ومعنى فههنا ليس كذلك لان المحمول ههنا عين الموضوع فلا يكون حملا فى المعنى بل فى اللفظ (قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء) فلفظ حقائق الاشياء بدل من ضمير الغائب او مفعول ثان لنعتقده (ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض) السماء جمع سماوة ٢ والهمزة بدل من الواو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة والهمزة فى ارض اصل * روى عن على ابن ابى طالب رضى الله تعالى عنه انما سميت الارض ارضا لانها تتأرض ما فى بطنها اى تأكل ما فيها وقال بعضهم لانها تتأرض بالحوافر والاقدام * والسماء فى اللغة ما علاك واظلك واصل كلمة الارض من الاتساع ومنه قولهم ارضت القرحة اذا اتسعت (امور موجودة) قوله ان ما نعتقده مبتدأ وامور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان المحمول

(٢) او سماءة كسحاب وكسحابة قاله فى تاج العروس فالهمزة بدل ايضا من الواو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كما بين فى محله انتهى

(والموضوع)

والموضوع في هذه القضية وان توهم اتحادهما في المفهوم لكنهما متغايران في الحقيقة وفي المفهوم وان كانا متحدين بالذات فيوجد الحمل في المعنى فلاتكون القضية المذكورة لغوا ولايرد ماذكرتم من السؤال (في نفس الامر) اى موجودة في ذاته اى ليس وجوده وتحققه وثبوته لفرض فارض واعتبار معتبر (كما يقال واجب الوجود موجود) اى ما نعبر عنه بهذه العبارة ونسميه بلفظ الله موجود (وهذا الكلام مفيد) اى قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد (ربما يحتاج الى البيان) البيان عبارة عن اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب اى بيان صدق هذا الكلام للرد على منكريه كالسوفسطائية اوبيان كونه مفيدا بالتأويل بالنظر الى من اطلع على الترادف وقيل معناه ان هذا الحكم المجمل مفصل الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضها لا كوجود السماء والارض * وفيه بحث لان قولك الثابت ثابت له فروع كذلك قوله ربما يحتاج الى البيان تأكيد لكون هذا الكلام مفيدا لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كان المحمول غير الموضوع وحمل الشئ على غيره مفيد بالاتفاق (وليس) اى قولنا حقائق الاشياء ثابتة (مثل قولنا الثابت ثابت) في الفساد لان الترادف فيه ظاهر فلايحتاج صدقه الى البيان كقولنا الانسان انسان واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد بلا تأمل بخلاف قولك حقائق الاشياء ثابتة (ولا مثل قوله * انا ابو النجم وشعرى شعرى)

لان التأويل فيه لازم قطعا ولان التأويل في حقائق الاشياء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف شعرى شعرى فان التأويل فيه لافادة لا لازالة الخفاء قيل ولا مثل * قوله انا ابو النجم وشعرى شعرى * اى حال كونه غير مؤول ليس مثله اونقول تأويله ليس مثل تأويل وشعرى شعرى لان في شعرى شعرى اتحاد اللفظ والمعنى بخلاف مانحن فيه فان الاتحاد ليس فيه الا من جهة المعنى واما معنى قول الشاعر * انا ابو النجم وشعرى شعرى * فلتضمن اسمه نوع وصفه الكمال كتضمن اسم حاتم الجواد اوقعه خبرا وكذا شعرى اى انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعرى هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنى ليس بسديد في قولنا

حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمى بحقائق الاشياء ثابتة فى الواقع اى كل مانسميه حقيقة من الحقائق ونطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما اشياء موجودة فى الخارج فظهر ان ليس المراد ماهو المراد بذلك (على مالا يخفى) متعلق بالبناء المقدر اى بناء على مالا يخفى (وتحقيق ذلك) اى الجواب المذكور (ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه) اى على ذلك الشئ

(بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه) اى على الانسان (بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك الحكم عليه لغوا) يعنى لو كان السامع عالما بالانسان من حيث انه جسم يفيد الحمل بالحيوانية ولو علمه من حيث انه حيوان ناطق لا يفيد لان الموضوع يشتمل على المحمول كذلك والحكم كذا فى قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذا من حيث انهما موجودان فى الخارج يكون الحكم عليهما بالثبوت والوجود لغوا وان اخذا من حيث انهما موجودان فى الذهن والحكم عليهما بالثبوت والوجود الخارجين لم يكن الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا (والعلم بها) اى بالحقائق من تصوراتها) بيان العلم (والتصديق بها وباحوالها) اى كونها اعيانا اواعراضا والضمائر كلها راجعة الى الحقائق لما ورد عليه ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الحقائق على الصانع فيجب ارجاع الضمير الى الثبوت لتحقق العلم به اشار الى دفعه بتعميم العلم الى تصوراتها والتصديق بها وباحوالها والثبوت يرجع الى الاحوال الثابتة كلها فيلزم العلم به وقد يستدل على صفات الصانع بخصوص الاحوال الثابتة فلابد من التعميم بغير الثبوت (متحقق ٦) اى موجود فى الذهن عند القائلين بالوجود الذهنى اوثابت فى نفس الامر كثبوت الاضافة عند من لم يقل به وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود بالحقائق فى الخارج عند من لم يقل به وهو خطأ لان القائل بوجود العلم انما قال بواسطة وجوده فى النفس لا بالذات حيث قال العلم موجود فى الذهن والذهن موجود فى الخارج فينتج ان العلم موجود فيه لكنه

(٦) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها ردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على اللاادرية (عصام)

مردود لان وجود العلم فى الذهن وجود ظلى ووجود الذهن فى الخارج وجود اصلى فلا ينتظم القياس انتظامه فى قولك الدرة فى الحقة والحقة فى البيت (وقيل المراد منه) اى من قوله العلم بها (العلم بثبوتها) اى بثبوت حقائق الاشياء يعنى قال بعض العلماء انه قد ذكر فيما سبق شيئين الاول قوله حقائق الاشياء والثانى الثبوت المذكور ضمنا فى قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذى فى قوله بها عائدا الى قوله حقائق الاشياء لان الالف واللام فى قوله الاشياء لاستغراق الجنس وحقائق مضاف اليه فيكون المراد بحقائق الاشياء جميع الحقائق لان مقابلة الجمع الذى هو قوله حقائق بالجمع الذى هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الآحاد على الآحاد فيكون فى مقابلة كل فرد من افراد الشئ فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام المصنف والعلم بجميع الحقائق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عائد الى الثبوت الذى ذكر فى ضمن قوله ثابتة * فان قلت لو كان الضمير عائدا الى الثبوت لوجب ان يقول المصنف العلم به لان الثبوت مذكر فلابد ان يكون الضمير العائد اليه مذكرا لوجوب المطابقة بين العائد والمعود اليه * قلت لان الثبوت وان كان مذكرا الا انه مضاف الى المؤنث فيكون مؤنثا بالاضافة الى المؤنث (للقطع) اى لكونه مقطوعا (بانه لا علم بجميع الحقائق) لان بعضها لا يعلم فثبت القطع قيل لا يندفع الفساد المذكور بتقدير الثبوت فانه كما لا يجوز العلم بجميع الحقائق لا يجوز ايضا العلم بثبوت جميع الحقائق لان العلم بثبوت جميع الحقائق انما يكون بعد العلم بجميع حقائق الاشياء فيكون انتفاء الثانى موجبا لانتفاء الاول فيكون الضمير عائدا الى الحقائق دون الثبوت وجوابه ان الضمير يرجع الى الثبوت فى ضمن المحمول وهو غير مستغرق فى نفسه وان استغرق موضوعه (والجواب) اى جواب قوله قيل والجواب مشتق من جاب الفلاة اذا قطعها سمى جوابا لانه ينقطع به كلام الخصم (ان المراد الجنس) ٤ اى العلم بجنس الحقائق متحقق اى لانسلم ان المراد بالحقائق جميع الحقائق بل المراد بها جنس الحقائق قيل يمكن الاستغراق بناء على ان المعنى ان ما نعتقده حقائق الاشياء فهو

(٤) يعنى ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان فى ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئى وذلك كاف فى الرد على الخصم لانه يدعى السلب الكلى فى المقامين (سيلكوتى)

ثابت فى الواقع ولاشك ان كل مانعتقده كذلك قيل لانسلم ان كل مانعتقده
كذلك لجواز الخطأ فى الاعتقاد نعم انه كذلك بحسب اعتقادنا لكنه تكلف
فالرجوع الى الجنس اسهل (ردا على القائلين بانه لاثبوت لشئ من الحقائق
ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها) اى الحقيقة يعنى ان قول
المصنف حقائق الاشياء ثابتة رد للقول بانه لاثبوت لشئ من الحقائق لانهم
نفوه بالكلية والاثبات فى الجملة كاف فى ردهم * وقوله والعلم بها متحقق
رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها والحاصل ان مدعى الخصم
السالبة الكلية وهى لاشئ من الحقائق بثابت ولا علم بثبوت حقيقة ففى دفعها
يكفى اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واثبات احد النقيضين يستلزم
ابطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقها وكذبا (خلافا للسوفسطائية) زعم
قوم ان السوفسطائية كانت طائفة يتشعبون الى ثلاثة مذاهب كما نقله
الشارح رحمه الله تعالى والمحققون منعوه وقالوا لايمكن عن عاقل ان يقول
بهذا المذاهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه يدل عليه اشتقاق
اسمه من سوفا واسطا كذا فى تلخيص المخلص (فان منهم) اى
من السوفسطائية (من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها) اى حقائق الاشياء
(اوهام) كالنقوش المختلفة على الماء (وخيالات باطلة وهم العنادية)
لعنادهم فى الحقائق (ومنهم من ينكر ثبوتها) اى ثبوت حقائق الاشياء
فى الخارج (ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا
فجوهر وعرضا فعرض اوقديما فقديم او حادثا فحادث) فيكون كل
من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس فى نفس الامر شئ حقا عندهم
فلا اعتبار لهم (وهم العندية) لنسبتهم الحقائق الى انفسهم رد المصنف
مذهب العنادية والعندية بقول حقائق الاشياء ثابتة (ومنهم من ينكر العلم بثبوت
الشئ ولا بعدم ثبوته) ولاينكرون نفس الحقائق ولا يثبتونها نفس الحقائق
وفى نفس الامر بل ينكرون نفس العلم بالثبوت والعلم بلاثبوت (ويزعم انه شاك
وشاك فى انه شاك وهلم جرا) هلم كلمة دعوة الى شى تقول هلم يارجل وكذلك
الاثنين والجمع والمؤنث والمذكر موجود وهذه الكلمة تستعمل بمعنى دعاء هذا
المخاطب كقولك هلم الى اى ادن منى وتعال (وهم اللاادرية) رد المصنف هذا

(المذهب)

المذهب بقوله والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلاثة ان الاول نفى الحقائق والثانى نفى الثبوت لا مع قطع النظر عن الاعتقادات بقوله ثبوتها بتبعية الاعتقادات والثالث نفى ثبوتها وعدم ثبوتها (لنا تحقيقا) نصب على التميز من النسبة فى لنا وكذا الزاما بعده (انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان) اى باحدى الحواس الظاهرة وهو الموجودات الخارجية كحرارة النار وبرودة الماء (وبعضها بالبيان) اى بالدليل العقلى وهو الامور العقلية فثبت المطلوب الذى هو ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بتلك الحقائق (والزاما) معطوف على تحقيقا (انه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبتت ٣) اى الاشياء والالزم ارتفاع النقيضين وهو محال (وان تحقق) اى ان تحقق نفى الاشياء (والنفى) والواو للحال (حقيقة من الحقائق) فثبت المطلوب (لكونه) اى لكون النفى (نوعا من الحكم ٤) والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفيات ٦ النفسانية وهو قسم من مطلق الكيف الذى هو قسم من العرض الذى هو قسم من الممكن الذى هو قسم من الوجود وهذا معنى قولهم لان فى نفيها ثبوتا اى نفى حقائق الاشياء ثبوتها (فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ٧ ولا يخفى انه) اى الالزام (انما يتم على العنادية) لان الثانية تقول تحقق النفى ٨ بحسب اعتقادنا لا فى نفس الامر والثالثة تقول لا ادرى ان تحقق النفى ولا عدم تحققه ولذا قال الشارح ولا يخفى انه انما يتم على العنادية ٩ وهكذا الاستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان او العيان لا يقال لا يتم شئ من الاستدلال والالزام على العنادية ايضا اذ ليس شئ من مفهوماتهما متحققة ومعلومة عندهم فكيف يقومان عليهم * لانا نقول ان تحقق علم نفى معلوميتها فقد تحقق النفى وهو شئ وان لم يتحقق ذلك كان مذهب اللاادرية لا مذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم لا يكاد يصح لانه لا حقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى يثبت مدعاهم فاستدلالهم يناقض مذهبهم (قالوا) اى السوفسطائية (الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا) لانه لو اعتبر حكم الحس فلا يخلو اما فى الكليات او فى الجزئيات وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحس لا يدرك

---

(٣) ضرورة انه لا واسطة بين النفى والثبوت (ابن عرس)

(٤) لانه يتنوع الى الايجابى والسلبى

(٦) الكيفية عبارة عن الهيئات والصور والاحوال والكيفية ان اختصت بذوات الانفس الحيوانات تسمى كيفية نفسانية كالعلم والحياة والقدرة والارادة والصحة والمرض وان كانت راسخة فى موضعها تسمى ملكة والا تسمى حالا بالتخفيف كالكتابة فانها فى ابتدائها يكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة (كليات)

(٧) اى بطريق السلب الكلى

(٨) والثبوت

(٩) اذ ظاهر قولهم ثبوت نفى الحقائق (عرس)

الكليات ٢ فضلا عن الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثانى فلان الحس يغلط فى الجزئيات فانا نرى الصغير فى نفس الامر كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة وكالعنب فى الماء نرى كالاجاصة ونرى الكبير فى نفس الامر صغيرا كالاشباح ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين ونرى المعلوم كالسراب موجودا وغير ذلك ٣ فيكون حكم الحس فى اى جزء كان فى معرض الغلط ولايكون مقبولا معتبرا (كالاحول يرى الواحد اثنين) اى الذى يقصد الحول تكلفا واما الاحوال الفطرى فلا يرى الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب (والصفراوى يجد الحلو مرا ومنها) اى من الضروريات (بديهيات وقد يقطع فيها) اى البديهيات (اختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلها) اى الشبه (الى انظار دقيقة) اى البديهيات لوكانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء والافكار واللازم منتف وكذا الملزوم يعنى ان كل قضايا يدعى صاحبها البديهية ومخالفة ينكرها فيعرض فيه شبه فاذا وقع الاشتباه يحتاج فى حله الى انظار دقيقة من الطرفين مثلا يدعى المعتزلة بديهية حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وانكره الاشاعرة والحكماء ٤ (والنظريات فرع الضروريات ففسادها) اى الضروريات (فسادها) اى النظريات (ولهذا) اى لاجل ان النظريات فرع الضروريات (كثر فيها) اى النظريات (اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لاينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد واعلم ان شيوخ الحكماء كالافلاطون وغيره انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات قالوا انا نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونوار دائر من النار وهى شعلة دوارة ونرى الثلج ابيض وهو شفاف فاذا غلط الحس السليم فى امثالها كان متهما لايقبل ادراكه فى الحسيات اجيب بان غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لاينافى الجزم بالبعض الآخر لانتفاء سبب الغلط فيه اعترض بان اسباب الغلط غير محصورة فلعل الكاغد مثلا لم يكن ابيض بسبب خفى فيه فلابد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة فلايكون بديهيا رد عليهم بان حكم العقل لما كان متهما فى الحسى كان متهما

(٢) اما بطلان اعتبار حكمه فى الكليات فظاهر لان الحس لايدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة فى الخارج ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فى احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج ايضا ولاشك انه لاتعلق للحس بالافراد المتوهمة فكيف يعطى حكما كليا متناولا اياها (شرح مواقف)

(٣) كراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة والشط الساكن متحركا (مواقف)

(٤) واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (شرح مواقف)

فى العقلى فاعترافهم بالعقلى دون الحسى باطل ولو قيل بديهة العقل تشهد فى العقلى بعدم غلطه قلنا بديهته تشهد ايضا عدم غلطه فى الحسى فلا قدح فيه ﴿ والاختلاف فى البديهى ﴾ هذا جواب عن قوله ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات ﴿ لعدم الالف او الخفاء فى التصور لا ينافى البداهة وكثر الاختلافات ﴾ جواب عن قوله والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ﴿ لفساد الانظار لا ينافى حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بعلوم ليثبت به ﴾ اى بعلوم ﴿ مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا ﴾ قيل هذا وارد على من انكر الحقائق كلها لا على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلط الحس فى كل شئ بل لما وجدوا غلطه فى صور كثيرة اتهموه فلم يجعلوه طريقا لليقين فان قلت الغلط فى الحسيات يستلزم الغلط فى العقليات لانها مباديها فلا يقين قلت الاستلزام ممنوع فانك فاذا ابصرت ظلا احسسته ساكنا ثم ابصرته فى موضع آخر ساكنا كذلك ايقنت منهما بانه متحرك وهذا يقين حصل من الغلطين لا من جهة غلطه فان الحس تميزه فى الموضعين ليس بغلط بل الغلط فى زعمه ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط لا يقدح فى ادراك الحواس بل يقدح فى العلم بكونه ادراكا حقا وهو مدفوع بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذى اودع فى كل نوع مصلحة لم يتخلف عنه فلما كانت فطرة الحواس للادراك كان اكثر ادراكه سالما عن سبب الغلط ﴿ وسوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخوف ﴾ وهى يكون ظاهرها محلى بصورة الصدق والحق وباطنها باطلة وكاذبة ﴿ لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف ﴾ اى المزين بالباطل ﴿ والغلط ﴾ باطنه ﴿ ومنه اشتقت السفسطة ﴾ استعملت فى اقامة الادلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة ﴿ كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اى محب الحكمة ﴾ ﴿ واسباب العلم ﴾ ٦ اى اسباب حصول العلم بحذف المضاف والسبب هو لغة ما يتوسل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير ﴿ فهو صفة يتجلى بها ﴾ اى بالصفة المذكور لمن قامت

(٦) لما اثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن فى الحس وبداهة العقل او النظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة فى تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شئ وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح انسب بجعل الحواس من اسباب العلم (عصام)

(هي) اي الصفة (به) الضمير في به راجع الى من وهذا التعريف لابي المنصور الماتريدي (اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر منه) الضمير في عنه راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم* قوله ويمكن معطوف على يذكر وكلاهما اي يذكر ويمكن تفسير للمذكور ويتضح ويظهر تفسير لقوله يتجلى ٣ قيد بالمذكور ليندرج تحته الموجود والمعدوم والمستحيل ٣ فيرد عليه كم من معلوم يحصل بالفكر فلا يحتاج الى الذكر فاشار الى جوابه بقوله ويمكن ان يعبر عنه اي من شانه ان يذكر ويعبر عنه فالشيء الذي غير مذكور يمكن ان يذكر الذكر بالضم بالقلب وبالكسر باللسان *قوله المذكور من الذكر بالكسر ههنا لانه لو اخذ من الذكر بالضم لم يحتج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف* اعلم ان العلماء اختلفوا في العلم المطلق على مذاهب ثلاثة المذهب الاول انه ضروري لا يحتاج الى التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازي رحمه الله عليه لدليلين الاول ان كل احد يعلم نفسه بالضرورة ٤ انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو الكل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى بان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا وهو المطلوب والدليل الثاني هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو محال جزم او بغيره وهو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية الآخر وانه محال ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل الاول فهو ان يقال لا نسلم ان تصور ذلك العلم الجزئي ضروري بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده ٦ وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئي ضروري لكن لا نسلم ان يلزم منه ان يكون

(٢) وخرج بالتجلي الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا اذ التجلي الانكشاف التام واصح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ومدار العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغاير اعتباري وذلك ان العلم عبارة عن الحقيقة المجردة عن الغواشي الجسمانية فاذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم واذا كانت هذه الحقيقة المجردة له حاضرة لديه وغير مستورة عنه فهو عالم اذا كانت هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم بالعبارات مختلفة والا فالكل بالنسبة الى ذاته واحد (كليات ابي البقا)

(٣) والمفرد والمركب والكلي والجزئي

(٤) بلا اكتساب ونظر

(٦) فان هذا العلم حاصل لكل احد بالضرورة بلا نظر (شرح المواقف)

ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لوكان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئى وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثانى فهو ان يقال انا نختار ان العلم معروف بغيره ولكن لانسلم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره وحصول الشئ غير تصوره والمذهب الثانى انه نظرى لكن لا يمكن تعريفه واختاره امام الحرمين والامام الغزالى واستدلا عليه بالدليل الثانى الذى هو الامام فخر الدين الرازى والمذهب الثالث انه نظرى يمكن تعريفه لكن اختلفوا فى تعريفه (موجودا كان او معدوما) كالشئ الذى يدرك بالعقل ولا وجود له فى الخارج (فيشمل ادراك الحواس ٦ وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم ٧ صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض) يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك نقيض لا يحتمله والثانى ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا ان يقال لا يحتمل النقيض * اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء لتناوله التصور والتصديق اليقينى دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصديق الغير اليقينى ايضا فيكون الحد الثانى مانعا دون الاول ومعنى هذا التعريف ان العلم صفة اى امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها او موصوفها الذى هو العالم تمييزا لمدركاتها عما عداها لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز الذى هو المعلوم نقيض ذلك التمييز اى توجب كون محلها مميزا بكسر الياء * فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير * وقوله توجب تمييزا يخرج عن هذا الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما ومن الصفات الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تمييزا اى توجب كون محلها مميزا بفتح الياء لا مميزا بكسر الياء ضرورة ان الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد يميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تميز العالم عن الجاهل ويوجب ايضا له تمييزا لمدركاته عن غيرها * وقوله لا يحتمل النقيض يخرج

(٦) اى الادراك بالحواس (عرس)

(٧) اى قول الاصوليين

عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ماهو الواقع فيزول عنه ماحكم من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذ الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلابد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التميز المتفرع على تلك الصفة انما هوله لاللصفة ولاشك ان تميزه انما هو بشئ يتعلق به الصفة والتميز وذلك الشئ هو المعلوم الذى لايحتمل نقيضه اى ذلك التميز (فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى) يعنى قيد بعضهم هذا التعريف بالمعانى وقال العلم صفة توجب تميزا بين المعانى لايحتمل النقيض فحينئذ لايشمل هذا التعريف ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لاغير والذى ترك القيد فقد احسن ولذا اختار الشارح رحمه الله (وللتصورات) اى شامل للتصورات (بناء على انها لانقائض لها) اى للتصورات (على ما زعموا) تنبيه على خطأ زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراف القضايا شائع والحق انه لاتناقض لها لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان بذاتهما ولاتمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان لايتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما بشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا نحو زيد انسان وزيد ليس بانسان مثلا فيكون التناقض بين القضيتين وكذا باقى التصورات * فان قيل ٦ يلزم من هذا ان يكون جميع التصورات مطابقا للواقع على ان بعضها غير مطابق له * قلنا لانسلم ان بعض التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لايوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا وهو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة ٧ علم تصورى ٨ والخطأ انما هو فى حكم العقل بان هذه الصورة لهذا الشبح المرئى فتكون التصورات كلها مطابقة لماهى تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة

(٦) حاصله انه اذا لم تكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة فى العلم ولامطابقة فى بعض التصورات فلايكون التعريف مانعا (سيلكوتى)

(٨) اى وعلم تصورى علم تصورى للانسان وآله لملاحظته ومطابق له بحيث لايحتمل غير تلك الصورة فى الواقع فلا خطأ فى الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطأ فى الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لهذا المرئى الذى هو الحجر (سيلكوتى)

فى احكام العقل المقارنة لتلك الصورة فلااشكال ايضا هذا هو المذكور فى شرح المواقف والمقاصد (لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات) اى كما ينبغى لانه ينبغى ان يشمل (هذا) اى خذ هذا (ولكن) استدراك عن التعريف الاول (ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لايشمل الظن لان العلم عندهم) اى عند المتكلمين (مقابل للظن) قوله لان العلم الخ اشارة الى جواب مايقال ان التجلى اعم من الانكشاف التام والعام لايدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث المعتبرة فكيف يحمل على الانكشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لايعرف فى هذا الفن الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرينة على ان المراد من الانكشاف الانكشاف التام ﴿للخلق﴾ اى للمخلوق من الملك والانس والجن) خص هذه الثلاث لانهم انواع المكلف وحال غيرهم غير معلوم هل لهم نفوس مجردة تدرك الكلى ام لا (بخلاف علم الخالق فانه) اى علم الخالق (لذاته) اى علمه الازلى لذاته تعالى وعلمه الاضافى وهو الانكشاف بعلمه الازلى فضمير لذاته له تعالى لايعلمه والالكان علمه واجبا لذاته ولم يقله احد (لالسبب من الاسباب ﴿ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل﴾ بحكم الاستقراء ووجه الضبط ٢ ان السبب) اى السبب الذى يحصل به العلم (ان كان من خارج ٣) اى من خارج عن ذات المدرك (فالخبر الصادق والا) وان لم يكن خارجا ٤ (فان كان) اى السبب (آلة ٦ غير المدرك غير منصوب صفة آلة (فالحواس والا) اى وان لم يكن آلة (فالعقل ٧) هذا على قول من قال ان المدرك للكليات والجزئيات هو العقل لكن احدهما بواسطة الآلات دون الآخر لا على قول من قال ان المدرك للكليات هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحواس (فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالى) اى ان اريد السبب الحقيقى هو واحد لاغير وهو الله تعالى (لانها) اى العلوم (بخلقه) اى الله (وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى) اعنى مايكون سببا بالنسبة الى ظاهر الحال (كالنار للاحراق هو العقل لاغيره وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك) اى الحواس آلات

---

(٢) المفيد للحصر المذكور

(٣) اى كان امرا خارجا عن من قام به ذلك العلم منفصلا عنه اوان كان وجوده من امر خارج عن العالم (عرس)

(٤) اى وان لم يكن السبب من خارج بان كان له تعلق تام بالمدرك بحيث يسمى داخلا (عرس)

(٦) اى للادراك (٧) اما كون العقل آلة او ليس بآلة فمبنى على تفسير العقل ههنا فان كان المراد به النفس الناطقة فليس بآلة وان اريد به القوة العاقلة فهو آلة مدركة والظاهر ان مراده الثانى ولذلك قال فان كان آلة غير المدرك فوقع الترديد فى الآلة ولو كان المراد الاول لاقتصر على قوله فان كان آلة فالحواس والا فالعقل (ابن عرس)

(٧) اى العقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات (عصام)

والاخبار طرق (والسبب المفضى ٢ اليه فى الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه) اى مع السبب المفضى (بطريق جرى العادة ٣) ٤ اى لايكونه موجبا ٦ (ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لاينحصر ٧ فى الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات) فعلى كل التقادير الثلاثة لايكون قول المصنف واسباب العلم ثلاثة الخ صحيحا (قلنا هذا) اى كون الاسباب ثلاثة (على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد) حاصل هذا الجواب هو اختيار القسم الثالث من اقسام الترديد المذكور وهو ان مراد المصنف من السبب فى قوله واسباب العلم ثلاثة هو السبب المفضى الى العلم فى الجملة ولكن انحصاره فى الثلاثة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على عادة المشايخ اى اهل الحق (والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) اى عن تدقيقاتهم المبنية على اصولهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم (فانهم) اى المشايخ (لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لاشك فيها) اى لاشك فى ان الحواس الخمس الظاهرة ثابتة فى الوجود (سواء كانت من ذوى العقول اوغيرهم) كالفرس لان علم المحسوسات حاصل للحيوانات العجم (جعلوا الحواس احد الاسباب برأسها ولما كان معظم المعلومات الدينية) نحو الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من الفرائض (مستفادا من الخبر الصادق) وان كان داخلا فى ادراك الحواس لكون طريقه السمع (جعلوه) اى الخبر الصادق (سببا آخر له ولما لم يثبت عندهم) اى عند المشايخ (الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك) كالخيال والمتصرفة والحافظة * فان قيل لم لم يثبت عند المشايخ الحواس الخمس الباطنة قلنا لان دلائل الحكماء على اثبات تلك الحواس لم يتم عند المشايخ ولم يكن عندهم دلائل شافية لاثباتها فاعرض المشايخ عنها ولم يشتغلوا فى اثباتها اما بيان عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلوا على وجود الحس المشترك وهو قوة فى الدماغ تدرك جميع ماتدركه الحواس بعد غيبة المادة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة فالمدرك ليس هو (العقل)

(٣) وان كان الثالث وهو ان يراد السبب المفضى فى الجملة فالحصر فى هذه الثلاثة باطل وذلك لان السبب المفضى الى العلم بان يخلق الله الخ (عرس)

(٣) المستمر بخلق ذلك العلم فى محله عند تعلق ذلك السبب به على سبيل الاختصاص المستفاد من العادة المذكورة (عرس)

(٤) لابطريق الوجوب واللزوم (٦) انما فسر السبب المفضى بذلك ليشمل السبب الظاهرى المدرك كالعقل ويشمل الآلة للادراك كالحس باقسامه ويشمل الطريق الى الادراك كالخبر المذكور بل ههنا فى هذا المقام الذى هو الذكر اسبابه العلم المفضية اليه اشياء اخر تصلح ان تكون اسبابا مفضية فى الجملة لجرى العادة بان يخلق الله تعالى العلم معها مثل الوجدان المفضى الى العلم بالوجدانيات كعلم الانسان بجوعه وشبعه وفرحه وحزنه ولذته والمه والحدس المفضى الى العلم كالعلم بانه تعالى عالم بواسطة مشاهدة افعاله المتقنة والعلم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس بالطريق المتقدم بيانه

العقل لانه لايدرك الجزئيات ولا احدى الحواس الظاهرة لان كل واحد من تلك الحواس الظاهرة لايحضر عندها الا نوع مدركاته دون غيره فلا بد من قوة اخرى حتى يحضر عندها جميع تلك الانواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان يكون المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا على ثبوت الخيال بان يقال ان للصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء ان الواحد لايصدر عنه الا واحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لايتم لانا لانسلم ان الواحد لايصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر اكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين كالارض مثلا تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون القبول والحفظ معا فى قوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة فى الدماغ تدرك المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعانى الجزئية ليس هو العقل لانه لايدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون تلك الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون المعانى الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة لانها لاتدرك المعانى الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعانى الجزئية قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لايتم لانه لما جاز ان يكون القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات لم لايجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا لابد لك من دليل واستدلوا على وجود الحافظة بان للمعانى الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلابد لهما من مبدأ لما تقرر عندهم ان الواحد لايصدر عنه الا واحد ومبدأ قبول المعانى الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة بان يقال انا نجمع بين تصورين تارة كما نتصور انسانا ذا رأسين ونفصل بينهما تارة اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وكذلك بين المعانى الجزئية وليس المتصرف هو العقل

والتجربة المفضية الى العلم بالتجربيات كالعلم بان الضرب مؤلم وجز الرقبة قاتل ونظر العقل المفضى الى العلم بالنظريات وليس المراد بذلك مطلق نظره بالمعنى الاصلى بل المراد النظر الاصطلاحى بمعنى ترتيب المبادى وهى المعلومات الحاصلة فى الذهن التى يقع عليها الترتيب المذكور تصورية كانت او تصديقية كالجنس والفصل القريبين فى التصورات والمقدمات الحملية او الشرطية او المركب منهما فى التصديقات فعطف المقدمات على المبادى من عطف الخاص على العام الا ان يراد بالمبادى المعلومات التصورية فقط

(عرس)

(٧) قوله لاينحصر خبر قوله والسبب المفضى

(عرس)

لعدم تصور الجزئيات عنده ولا الحس الظاهر لانه لا يدرك المعانى والمتصرف انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى متصرفة فيهما وهذا الدليل ايضا غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة هذا هو المذكور فى شرح المقاصد (ولم يتعلق لهم) اى للمشايخ (غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات) لان كل واحد من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الاسباب المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم يستقل فى الادراك (وكان مرجع الكل) اى كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبديهية (الى العقل جعلوه) اى العقل (سببا ثالثا يفضى) صفة ثالثا (الى العلم ٢ بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا) هو من الوجدانيات وهو ما يدركه الوهم (وان الكل اعظم من الجزء) مثال للاوليات (وان نور القمر مستفاد من الشمس) مثال للحدس (وان شرب (السقمونيا مسهل) مثال للتجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة اومرتين كافية فى الحدس لا فى التجربة بل لابد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة وايضا بان السبب فى التجربى معلوم السببية مجهول الماهية وفى الحدسى معلوم كلاهما (وان العالم حادث) مثال لترتيب المقدمات (هو العقل) مفعول ثان لجعلوا العقل فى الاصل الحبس سمى به الادراك الانسانى لحبسه عما يقبح ونقله على ما يحسن (وان كان ٣ فى البعض ٤ باستعانة الحس ﴿ فالحواس ﴾ جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) اى لا بمعنى السمع الذى هو الاذن والبصر الذى هو العين ولا بمعنى المصدر الذى هو فعل المتكلم والدليل عليه قول الشارح فى تعريفاتها وهى قوة ﴿ خمس ﴾ بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها) اى الحواس (واما الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها) اى الفلاسفة (على الاصول الاسلامية ﴿ السمع ﴾ وهى قوة مودعة) اى موضوعة (فى العصب) اى الذى فيه هواء مختص كالطبل (المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها) اى بالقوة (الاصوات) هى كيفية الهواء

الحساسية من جملة القوى النفسانية المنقسمة الى القوى المحركة والقوى المدركة المنقسمة الى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة (ابن عرس)

(٣) ولما كان هذا موضع سؤال تقريره ان الحدسيات والتجربيات لابد فيها من الحس الظاهر فانى يضاف العلم بها الى العقل دونه وكان ينبغى ان يكون من جملة الحسيات اشار الى الجواب بقوله وان كان الخ عن تقرير الجواب لظهور الفرق بين مدركات الحس وما للحس فيه مدخل وكان الاولى اضافة الكل الى العقل لانه اعظم الاسباب المفضية لكنهم لما احتاجوا الى التفصيل فى الجملة وبينوا الوجه فى جعل الحواس سببا للعلم بعدد كاتها وكذا الخبر الصادق تعيين العقل لجعله سببا بجميع ما وراء ذلك سواء كان للحس فيه مدخل اولا (عرس)

(٤) ذلك و البعض الحدسيات والتجربيات بخلاف اوليات والوجدانيات

عند تموجه والحروف هى كيفية الصوت مسموعة معدوا ما كون الصوت ملائما اومنافرا فمدرك بالوجدان لابالسمع (بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت) اى بكيفية هى الصوت (الى الصماخ ٢) الى متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو انه اذا حدث صوت فى موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل فى ذلك الموضع لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل ثم يتكيف بها الهواء المجاور لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه فالسامع الذى يقع فى تلك المسافة يسمع ذلك الصوت بلا خلاف واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا وتابعهم النظام من المعتزلة وقال المتأخرون ٣ من حكماء الاسلام نعم والحق هو هذا المذهب الثانى دون الاول بثلاثة اوجه * الوجه الاول هو انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهتنا الى خلافها وذلك ضرورى يعرفه كل احد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك الهواء الحاصل بذلك الصوت لايصل الى صماخنا اذ نحن فى موضع لاريح فيه * والوجه الثانى انه لو فرض بيت لافرجة له يسمع الصوت من داخله لامن خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض الكمل انه يسمع اصوات الافلاك ولاهواء فيها * والوجه الثالث هو انا ندرك جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل بذلك الصوت الى الصماخ يدرك اذ لو لم ندركه الا عند الوصول لما ادركنا جهته كما فى اللمس واللازم باطل وكذا الملزوم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بوجهين * الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح لايسمعه من كان الهبوب من جهته وذلك لان الهبوب منعه من الوصول الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت من حد الادراك لان الادراك من البعد لابد وان يكون له حد كما فى الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لايدرك * والوجه الثانى هو انا ندرك ضرب الخشبة بالفأس فى الصحراء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام وصول

(٢) سامعه نك موضعى اذن ايچنده صماخ اولمشدركه برنخود قابى قدر ظرف ايچنده بخار لطيفه طولمشدر
(معرفتنامه)

(٣) قالوا فى تعريف الصوت هو كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع او القلع فتصل الى الصماخ بسبب وصول محلها وهو الهواء وليس كذلك اذ لو كان قائما بالهواء لما سمع من قعر الماء وكذلك من وراء جدار دق ولا يشترط لادراكه وصول الهواء المقروع لهذين ولانه يسمع من المكان العالى والهواء لاينزل طبعا ولاقسرا
(كليات ابى البقا)

الهواء الحاصل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه ونظر ٢ لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت (يعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك) اى عند الوصول يعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك الاصوات بطريق جرى العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ لا بمعنى ان ذلك الاصول علة تامة ٣ لذلك الادراك وبطريق الايجاب عند الحكيم وبطريق التوليد عند المعتزلة ﴿والبصر﴾ ٤ وهى القوة المودعة فى العصبتين المجوفتين ٦ اللتين يبتدأن من غور البطنين المقدمين من الدماغ فيمتد احدهما من اليمين الى اليسار والآخر بالعكس (تتلاقيان) بحيث يصير الملتقى مجمع النورين ثم يضئ (ثم تفترقان فيتأديان الى العين يدرك بها) اى بالقوة (الاضواء والالوان والاشكال والمقادير) اى الطول والعرض والعمق فعصبة اليمنى ترجع الى اليمين وعصبة اليسار ترجع الى اليسار فعلى هذا يكون كهيئة دالين يكون محدب كل منهما الى محدب الآخر لا كهيئة الصليب وان كان فى الظاهر كذلك (والحركات) اى الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين ادرك فيه العقل الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالحس (والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها) اى ادراك الاضواء والالوان الخ (فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة) وشرائط الابصار ثمانية عند الجمهور وهى كون المرئى كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالمضئ وكونه محاذيا للبصر او فى حكم المحاذاة كالوجه الذى رؤى بالمرآة وقصد البصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم البعد المفرط ﴿والشم﴾ وهى قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم) الى متعلق بوصول يعنى ان الله تعالى يخلق الادراك تلك الروائح بطريق جرى العادة عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة بذلك الادراك

(والذوق)

اليه الاشاعرى لما تقرر عندهم من جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء اى بلا واسطة وانه تعالى مختار قادر لا يجب عليه شئ واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادرا منه كحركة المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل آخر واما باللزوم العقلى كما ذهب اليه الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام فى القابل واجب عندهم قال فى المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الرازى وهو ان حصول العالم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان محققتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث (جلال)

﴿والذوق﴾ وهي قوة منبثة) البث النشر والتفريق ﴿في العصب المفروش
على جرم اللسان يدرك بها) اي بالقوة ﴿الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية
التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب﴾ قال السيد الرطوبة اما ان تتكيف
بكيفية الطعم فتصل الى العصب فتكون الرطوبة هي المحسوسة في الحقيقة
او تنتشر بها اجزاء المطعوم ٣ فتصل تلك الاجزاء الى العصب فتكون
الرطوبة مسهلة لوصول المحسوس لا محسوسة في نفسها اعترض عليه بان اجزاء
المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش فتكون الرطوبة محسوسة
دون الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد تحس الرطوبة
بدونها كلعاب الصفراوي يحس مرارته بالمرارة قبل وصول الرطوبة
الى العمق اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكثافتها فلعلها لم تصل الى
القوة الذائقة فلم يدركها فلهذا ذكره السيد بالترديد لا بالقطع بقوله الرطوبة
اما ان تتكيف الخ ﴿واللمس﴾ وهي قوة منبثة في جميع البدن)
اي اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والكبد
والطحال والرية بل قوة اللمس في اغشيتها فقط والحكمة
في عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد وعدم اللمس
في الاعضاء المذكورة لحكمة ذكرت في المطولات ﴿تدرك بها﴾ اي بتلك
القوة ﴿الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس
والاتصال به) اي بجميع البدن يعني ان الله تعالى يخلق بطريق جري العادة
وانما قال في الذوق واللمس منبثة ولم يقل مودعة كما قال في غيرهما لانهما
لا يختصان بموضعين مخصوصين كسائرهما لانتشار القوة الذائقة على جرم
اللسان واللامسة على جميع البدن ﴿وبكل حاسة منها﴾ اي من الحواس الخمس
﴿يوقف﴾ اي يطلع ﴿على ما وضعت هي﴾ اي تلك الحاسة ﴿له﴾ الضمير راجع
الى ما ﴿يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء
مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها﴾ اي
بالسمع والذوق والشم (ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك)
اي الادراك ﴿ام لا ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك الادراك بمحض خلق
الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق الله تعالى عقيب صرف

(٣) اي تتضمن الرطوبة ثم تغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة ح حينئذ في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملاسة المحسوس من غير واسطة (شرح مواقف)

(٨) قال في شرح المواقف ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها مسيل الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغ للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه انتقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس

الباصرة ادراك الاصوات مثلا) وان لم يكن واقعا بالعقل (فان قيل ٢ اليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا) هذا السؤال لقوله لا يدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى (قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود الفم واللسان ﴾ والخبر الصادق ﴾ اى المطابق للواقع) طابق الاعتقاد اولا (فان الخبر كلام يكون للنسبته خارج) اى يكون لنسبة الكلام خارج اى نسبة خارجية محققة اومقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية يمتنع وجود هذا فى الخارج (تطابقه) اى الخارج (تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه) اى النسبة الخارج (فيكون كاذبا فالصدق والكذب ٤ على هذا) اى على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع (من اوصاف الخبر) الكلام منحصر فى الخبر والانشاء لانه اما ان يكون لنسبة ذلك الكلام امر خارج عنه ثابت فى زمان من الازمنة تحقيقا او تقديرا تطابق تلك النسبة ذلك الامر الخارج اولا تطابقه فى الثبوت اوالانتفاء اولا يكون لها امر خارج كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثانى فالكلام هو الانشاء فالمراد من نسبة الكلام تعلق احد الجزئين بالآخر ليفيد المخاطب فائدة تامة سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية اوغيرها كالنسبة الانشائية والمراد من الامر الخارج هو النسبه الخارجية عن نفس الكلام من الايجاب والسلب فى نفس الامر سواء كانت ثابتة فى الواقع او بحكم العقل بعد تصورها متعدرة الوقوع فى الواقع ليدخل فيها مايحكم العقل بثبوتها او انتفاءها ولم يقع بعد كبعت وابيع اذا اردت به الاخبار عن البيع فى الماضى اوفى الحال اوفى المستقبل فلا بد لهذه الاخبارية من وقوع بيع تحقيقا او تقديرا خارج عن هذا اللفظ اى لايكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله فى الخارج حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج وتحقيقه ان بعت هذا الثوب مثلا لنسبه شئ خارج عن نفس هذا الكلام فى الزمان الماضى وهذا الكلام يعبر عن فان طابقه هذا كان صدقا والا كاذبا وكذا النسبة فى ابيع هذا الثوب لنسبته شى خارج عن نفس هذا الكلام مفروض الوقوع فى الزمان المستقبل وهذه الكلام يعبر عنه

(٢) حاصل السؤال ان دعويكم انه لايدرك بحاسة مايدرك بالاخرى منقوض بالذائقة فانها تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا مع ان الحرارة مما يختص بادراكه اللمس بدعويكم والجواب ظاهر (ابن ابى شريف)

(٤) قوله فالصدق والكذب على هذا اشارة الى دفع دور يلزم من كلامهم حيث يقال الخبر هو الكلام الذى يحتمل الصدق والكذب ويقال الصدق هو الخبر عن الشئ على ما هو به فاخذ الصدق فى تعريف الخبر والخبر فى تعريف الصدق وهو دور واجاب بان الصدق الذى اخذ فى تعريف الخبر صفة الكلام والصدق الذى وقع معرفا صفة المتكلم والخبر الذى وقع معرفا بمعنى الكلام اوالخبر الذى وقع معرفا بمعنى الاخبار فلا دور (لاستاذى)

فان وافقه هذا فصادق والافكاذب بخلاف ماذا اردت به البيع الانشائي فانه يحصل في الحال من اللفظ بنسبة فقط لاخارج له بل هو ايجاد وطلب لايعبر عن الواقع في نفس الامر والمراد من المطابقة وعدمها اتحاد نسبة الكلام مع نسبة خارجة عنه في الايجاب والسلب وعدم اتحادها فيهما وهي معنى الصدق والكذب متصف بهما الخبر فالخبر هو الكلام الدال على نسبة لها خارج سابق عليها في الواقع اوفي العقل يحتمل ان يصدق باعتباره وان يكذب باعتباره والانشاء هو كلام اتحد زمان نسبته مع زمان افادته من غير نسبة اخرى في الواقع اوفي العقل

(وقد يقالان) اى الصدق والكذب (بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به) في الصدق هو عبارة عن الشيء والضمير في به راجع الى ما (ولاعلى ماهو به) في الكذب (اى الاعلام بنسبة) يشير الى ان المراد بالشيء هو النسبة وبقوله على ماهو به كيفيتها كالايجاب والسلب لكن المتعارف ان مدخول عن في صلة الاخبار هو الموضوع وما بعده هو المحمول فالاولى ان يوجه على المتعارف (تامة تطابق الواقع اولاتطابقه فيكونان) اى الصدق والكذب (من صفات المخبر) لان الاعلام بالنسبة صفة المخبر (فمن ههنا) اى من اوصاف الخبر اومن صفات المخبر (يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة ﴿ على نوعين ﴾ انما يصدق الحصر في نوعين على تقدير كون صدق الخبر بمجرد النظر في مفهومه اى مع قطع النظر عن الخارج وكونه خبرا والا فجميع الضروريات صادقة فلا يصدق الحصر ﴿ احدهما الخبر المتواتر ٣ ﴾ للخبر المتواتر شروط احدها ان يكون المخبرون (٤) بحيث يمتنع صدور الكذب منهم والثاني ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لايحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال والثالث ان يكون المخبر به ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحس فلو اخبر جميع العالم من المستحيل عقلا اومن المعقول الغير المشاهد لايفيد اليقين الا خبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المعقول فقط واختلفوا في عدد

(٣) مع قطع النظر عن المخبر والمادة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التي لايقبل اثباتها الا الصدق ولا يقبل نفيها الا الكذب
(كليات)

(٤) واعلم ان اهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق والكذب وهذا الكلام يحتمل الصدق والكذب ايضا ولاتفصى عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران احدها من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا والثاني من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لاينافي لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كاللاممكن المتصور
(كليات ابي البقاء)

المخبرين فقال قوم لابد ان يكون بحيث لايمكن احصاؤهم وقال قوم لابد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لابد ان يكون ذلك اثني عشر وقال قوم لابد ان يكون عشرين وقال قوم لابد ان يكون ذلك اربعين وقال قوم لابد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال ان عدم الاحصاء والانحصار في عدد مخصوص ليس شرطا بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولايجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا ممن لايحصى اوكانوا ممن يحصى خمسة اواثنى عشر اوغير ذلك (سمي بذلك) اى بالمتواتر (لما انه) اى الخبر المتواتر (لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى ﴿وهو﴾ اى الخبر المتواتر ﴿الخبر الثابت على السنة قوم لايتصور تواطئهم﴾ اى لايجوز العقل ٢ توافقهم ﴿على الكذب﴾ ومصداقه) اى مايدل على صدقه بمعنى المرجع (وقوع العلم بلاشبهة) فالعلم بتواتره موقوف على وقوع العلم به بلا شبهة ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر لاعلى العلم بتواتره فلادور ٣ نعم اذا استدل على قطعية حكم بتواتر المخبر به لزم هناك دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر ﴿وهو﴾ بالضرورة ﴿موجب للعلم الضرورى﴾ اى الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور العلماء خلافا من القوم من الفلاسفة وهو السمنية ٤ وبراهمة الهند فانهم انكروا ايجابه على اليقين وقالوا لايوجب الا الظن وقال قوم آخر منهم النظام من المعتزلة وابو عبدالله البلخي انه يوجب العلم الطمانينية وهو فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصري والكعبي وامام الحرمين وامام الغزالي انه يوجب علما استدلاليا واستدل النافون لكونه موجبا بان التواتر مركب من احاد وكل واحد من تلك الآحاد يحتمل الكذب حالة الانفراد ولايزال بانضمام المحتمل الى المحتمل ذلك الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو محال * قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال لم لايجوز ان يحصل اليقين من انضمام الظنون الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة لاتفيد الشبع والري

(والسكر)

نزاع في امكان تصور العقل ذلك (عروس)

(٣) يعني ان التواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ماذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك ان جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل مايلزم من العلم به العلم بشئ آخر (سيالكوتي)

(٤) السمنية وهم قوم من الهند ينسبون الى سمنات اسم للصنم لعبادتهم اياه وكذا البراهمة منسوبة الى برهمن اسما للصنم عبده قوم من الهند سموا بذلك لعبادتهم اذلك الصنم

(شرح عمده)

والسكر ﴿ كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية ٢ ﴾ اى البعيدة (يحتمل العطف) اى عطف البلدان (على الملوك وعلى الازمنة والاول) اى عطف على الملوك (اقرب بحسب المعنى وان كان ابعد) من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى الاقرب يكون كل واحد منهما قيدا للاول فيكون المثال واحدا بل المراد هكذا اى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والعلم بالبلدان النائية والعلمان والمثالان خير من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير عطف البلدان على الازمنة لافائدة فى تقييده بالنائية وعلى تقدير عطفه على الملوك يكون فى تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال لافائدة فى العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر لايتوقف على كونه فى البلدان النائية (فههنا امران ٣) اى فى مقام ان الخبر المتواتر يوجب العلم ٤ (احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك) اى كونه موجبا للعلم (بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه) اى هذا العلم (ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به) اى بالخبر المتواتر (ضرورى) كان ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل من العلم والايجاب نظريا كنتائج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كنتائج الشكل الاول (وذلك) اى كونه ضروريا (لانه يحصل للمستدل وغيره) فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر قوم لايتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق (حتى الصبيان الذين لااهتداء لهم) اى الصبيان (بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام) هذا جواب مايقال وهو ان يقال من طرف السمنية والبراهمة لانسلم ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لوكان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عليه السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والتالى باطل والا لكان المنكر بموجب هذين الخبرين ومفهومهما كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر

(٢) وانما اشتغل بالمثال مع انه ليس من آداب ارباب الرسائل الموجزة غالبا اما ماعرفت من انه اشار الى رسم ناقص للخبر المتواتر او الاشارة والتنبيه الى شروط تواتره وهى خمسة عند المحققين منهم ابن الحجر العسقلانى كما بينها فى نخبة الفكر حيث قال فيها فاذا اجتمع هذه الشرائط الاربعة وهى عدد كثير احال العقل تواطئهم على الكذب رووا ذلك عن مثلهم من الابتداء الى الانتهاء وكان مستند انتهائهم الحس من مشاهدة اوسماع منه

(٣) اى حكمان اوقضيتان اومفهومان

(٤) اى اذا عرفت جميع ماذكرناه لك فى هذا النوع من تعريف المتواتر ووجه تسميته به ومصداقه وموجبه ومثاله فاعلم ان فى كل من الاخبار المتواترة الموصوفة بجميع ذلك امران انتهى

موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله (فتواتره) ممنوع وحاصل الجواب ان يقال لانسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجرى على السنة قوم لايجوز العقل توافقهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه يجوز العقل توافقهم على الكذب فلايجوز ذلك الخبر متواترا وقصته رفع الله تعالى عيسى عليه السلام فى يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل فى بيت فامر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له يهودا او يقال ططيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه فصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبا وان كان صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم فقال وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم يعنى القى شبه عيسى عليه السلام على غيره فقتلوه كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق عليه شئ من شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره فذلك اختلافهم (فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايفيد اليقين) هذا السؤال على الامر الاول (وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه) اى المجموع (نفس الاحاد) فلايفيد الخبر المتواتر العلم (قلنا ربما يكون مع الاجتماع مالايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) حاصل الجواب ان يقال لانسلم ان ضم الظن الى الظن لايفيد اليقين ولانسلم ايضا ان جواز كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الآحاد شئ لايكون مع انفراد الآحاد كالحبل المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت يحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لاتكون لكل واحد منها (فان قيل الضروريات) سؤال على الامر الثانى (لايقع فيها التفاوت ولاالاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود

اسكندر والمتواتر) اى والحال (قد انكر افادته) اى المتواتر (العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة) السمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم * والبراهمة منسوبة الى البرهم وهى ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لاطريق الا الحواس ٢ واما الباطنة فلا تفيد شيأ (فلنا هذا ممنوع) اى عدم وقوع التفاوت (بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا) والمكابرة هى التى لم يكن الغرض اظهار الصواب ولكن لالزام الخصم * والمعاندة هى المنازعة فى المسئلة العلمية مع عدم العلم فى وكلامه كلام صاحبه (كالسوفسطائية فى جميع الضروريات و) النوع الثانى (خبر الرسول) فان قلت يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم بوجوب مضمونها او حرمتها قلت انها فى حكم الخبر بان هذا حرام او واجب او مباح وتقليل الاقسام اجدر للضبط (المؤيد) اى الثابت رسالته) اى الرسول (بالمعجزة) من اعجزه اذا افاق عند الطلب وجعله عاجزا عن الاتيان (والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب) اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبى مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب يخرج خبر من لا كتاب له من اسباب العلم وهو باطل (بخلاف النبى ٦ فانه اعم ٧) يؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى يشير الى التفرقة بينهما لان العطف يقتضى المغايرة قال فى الكشاف فى تفسيره سئل النبى عليه السلام من الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلاثمائة وثلاث عشر (والمعجزة امر خارق ٨) اى مخالف (للعادة) فعلا كان اوتركا كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع وكعدم احتراق ابراهيم بنار نمرود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبى عليه السلام قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا وظهور النور

---

٢ والظاهر انهم اراد وبالحس مايعم الحس الظاهرى والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم بنفسه وجدانا وبداهة (حاشية كلنبوى على الجلال فليطالع) (ابن عرس)

٦ اذ لايشترط فيه ذلك فيكتفى فى تعرفه بما ذكره اولا (ابن عرس)

٧ فكل رسول نبى ولا عكس وهو الراجح لما فى الحديث من اختلاف عدد الانبياء والرسل (ابن عرس)

٨ المعجزة امر خارق للعادة داعية الى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله تعالى (تعريفات سيد)

٩ والشى المتلطخ بماء المطاق لايحرق(آمدى)

من جبهة عبدالله اب نبينا فقد خرجت بقوله (قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله) اعلم ان الخارق خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمى نمرود السهم الى السماء فهذه كلها داخلة فى قوله امر خارق للعادة فبقوله قصد به الخ خرجت الثلاثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى الخ خرجت الكرامة ﴿وهو﴾ اى خبر الرسول ﴿يوجب العلم الاستدلالى﴾ اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل وهو) اى الدليل (الذى يمكن التوصل)وانما ذكر الامكان ٢ لان الدليل لايخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل (بصحيح النظر ٣) اى بالنظر الصحيح من اضافة الصفة الى الموصوف (فيه) اى فى الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يفكر على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه ٤ على وجه انه عرض اوجوهر فلايكون دليلا على وجود الصانع (الى العلم بمطلوب خبرى) الى متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التى تفيد الظن لان العلم على مافسره لايعم ذلك حمله على الاعم (وقيل قول) اى قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم الذات المركب فوصفه بقوله (مؤلف) ليتعلق به (من قضايا) بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لادائما اذهو فى العرف قضية واحدة لاقضيتان فان القضية فى العرف اسم للمركب الجزئى وقولهم لا دائما ليس بمركب جزئى بل للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركيبه من قضيتين فلا تغفل (يستلزم لذاته قولا آخر) الاستلزام الذاتى فى المعقول ظاهر وفى الملفوظ يطلق ذلك لدلالته على المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شائع (فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) هذا الحصر ممنوع بل تعريف الاول يعم ايضا للمقدمات التى بحيث اذا رتبت توصل الى المطلوب واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهى خارجة عن الاول داخلة فى الثانى والثالث (وعلى الثانى

(قولنا)

---

٢ تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لاينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف مالم ينظر فيه ابدا (سيد)

٣ اراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه والنظر فى احواله يتناول الفرد الذى من شانه اذا نظر فى احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه سمى عندهم دليلا (مواقف)

٤ ومعنى النظر فى احواله ان يجعل المفرد الذى يناسب المطلوب ويتوصل به اليه محمولا للدليل والدليل موضوعا مثلا العالم دليل لوجود الصانع فاذا اردت النظر الى احواله قلت لان العالم حادث وكل حادث له محدث وصانع ينتج العالم له صانع فحينئذ ان اعتبر الدليل العالم فقط يكون مفردا اوان اعتبر المقدمات المعروضة يكون مركبا (تحفة الرشدى)

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ٢ واماقولهم) اى قول الخلافيين (الدليل هوالذى يلزم من العلم به) اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا ينتقض بقضية مستلزمة عكسها (العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق) لانه اخذ فى هذا التعريف اللزوم وفى التعريف الثانى كذلك واما فى التعريف الاول اخذ الامكان والامكان لايستلزم اللزوم لان الاعم لايستلزم الاخص ولانه يلزم فى الدليل الثانى والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفى الدليل الاول لايلزم بل يمكن وحينئذ يكون هذا التعريف اوفق بالثانى لابالاول وقيل فى وجه الاوفقية ان هذا التعريف موافق للتعريف الثانى بدون عناية قيد وموافق للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم بوجود العالم لايستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم يفيد حدوثه ويستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول ٣ (واما كونه) اى خبر الرسول (موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده) الضمير راجع الى من (تصديقا له) اى لمن (فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به العلم بمضمونها) اى الاحكام (قطعا) فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيي ويميت تحقيقا اوتخييلا كما ورد فى الخبر الصحيح *قلت سنة الله تعالى تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب خرقا للسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافى حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفه فى نار نمرود (واما انه) اى العلم بخبر الرسول (استدلالى فلتوقفه) اى العلم (على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته) الضمير يرجع الى من (بالمعجزات وكل خبر هذا شانه) اى كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة (فهو صادق ومضمونه) اى مضمون هذا الخبر (واقع) فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا *(والعلم الثابت به)* اى بخبر الرسول *(يضاهى)* اى يشابه *(العلم الثابت بالضرورة ٤)* كالمحسوسات ٦ والبديهيات ٧ والمتواترات *(فى التيقن)* ٨ اى عدم احتمال النقيض والثبات ٩ اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك *فهو)* اى العلم الثالث بخبر الرسول (علم بمعنى

---

(٢) والقياس بالحقيقة هو المعنى اذا المقيد للمطلوب هو سواء عبر بلفظ اولا ولذا عرفه الشيخ فى بعض تصانيفه بان الافكار المؤلفة فى النفس بالبقاء تؤدى فيها الى التصديق بشئ آخر (سمرقندى فى شرح الاشارات).

(٣) اللهم الا ان يراد به العلم. وباحواله معا فيمكن توفيقه مع الاول (موسى رومى)

(٤) دون النظر والاستدلال (ابن عرس)

(٦) اى كالعلم بالمحسوسات بانواعها من المبصرات والمسموعات وغيرها (ابن عرس)

(٧) وهى الاوليات كالعلم بان النفى والاثبات لايجتمعان (ابن عرس).

(٨) اى فى الجزم المطابق للواقع

(٩) اللازم من عدم احتمال النقيض (ابن عرس)

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والاكان جهلا اوظنا اوتقليدا) اى وان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فلم يشبه الضرورى فى التيقن وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضرورى فى الثبات لاحتماله الزوال بتشكيك المشكك (فان قيل هذا) لفظ هذا يحتمل ان يكون اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول (انما يكون فى المتواترات فقط فيرجع) اى فيرجع خبر الرسول الى القسم الاول) اى الخبر المتواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالى انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما فى التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له وانه محال (قلنا الكلام ذلك) اى الخبر (فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه) اى فم الرسول (او تواتر عنه ذلك) اى عن الرسول اى الكلام الذى جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول مطلقا سواء كان بالتواتر اوبالسمع اوبالالهام اوبالوحى فيكون خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس فان قلت فعلى هذا يكون الاعم قسيما للاخص وهو ايضا محال لاستلزام ان يكون قسم الشئ قسيما له قلت لانسلم لزوم كون قسم الشئ قسيما له وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فى الخبر المتواتر الذى كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول فى الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر ٢ فى الخبر الذى سمع من فم رسول الله اوبغيره فيكون انقسام الخبر الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول (اوبغير ذلك) كمن اخبر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى رؤياه او الهمه الله بانه خبر الرسول والظاهر ان الاول داخل فى السماع من الرسول (ان امكن) العلم بانه خبر الرسول (و اما خبر الواحد ٦) هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلزم

(٦) الخبر ينقسم الى متواتر وآحاد وان الآحاد مشهور وعزيز وغريب وان المشهور ماروى مع حصر بما فوق الاثنين وان العزيز هو الذى لا يرويه اقل من اثنين وان الغريب هو الذى يتفرد به شخص واحد فى اى موضع وقع اختلف فى خبر الواحد العدل والمختار انه يفيد العلم بانضمام القرائن وقال قوم يحصل بالقرائن وبغيرها ايضا ويطرد اى كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد اى قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال الاكثر لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة والمراد به العلم اليقينى (شرح نخبة من اصول الحديث لعلى القارى ملخصا)

ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك (فانما يفيد العلم لعروض الشبهة) حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان كان حكما شرعيا لانه وحي يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع (فى كونه) اى خبر الواحد (خبر الرسول فان قيل فاذا كان) خبر الرسول (متواترا او مسموعا من فى رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو) اى الضرورى (حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضرورى فى المتواتر) عن الرسول (هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذه المعنى) اى العلم بكونه خبر الرسول (هو الذى تواتر الاخبار به) بخلاف التواتر بوجود مكة وبغداد فان الذى تواتر هو وجود مكة او وجود بغداد لا كونه خبر فلان * فان قيل لم كان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلاليا ولم يكن مضمونه بخبر غيره عليه السلام كذلك * قلت لان مضمون خبر الرسول راجع الى المعاد والغائب ومضمون خبر غيره عليه السلام راجع الى المشاهد ٤ (وفى المسموع) معطوف على فى المتواتر اى العلم الضرورى فى المسموع (من فى رسول الله هو ادراك الالفاظ وكونها) اى الالفاظ (كلام الرسول والاستدلالى هو العلم بمضمونه) اى خبر الرسول (وثبوت مدلوله) فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالى فى قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول لان هذا ضرورى الحصول (مثلا قول النبى صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو استدلالى) اى مستفاد من ترتيب المقدمتين اعنى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة (فان قيل ٨ الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر فى النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع ٩ او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره) الضميران راجعان الى زيد (قلنا المراد) بالخبر الصادق (خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا) به يخرج الخبر البديهى الذى نبه عليه بالاخبار (مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين) فيخرج

---

(٤) فهنا امران احدهما العلم بكون هذا الخبر خبر الرسول وهو ضرورى والثانى العلم بمضمون هذا الخبر وهو الاستدلالى والخبر فى الاول مفاد وفى الثانى مفيد لانه فى الاول معلوم وفى الثانى سبب العلم
(ابن عرس)

(٨) والحاصل ان كلا من هذه الاخبار الاربعة صادق قطعا موجب العلم بمضمونه فاوجه حصر الخبر الصادق فى النوعين المذكورين
(ابن عرس)

(٨) الاجماع فى اللغة العزم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه واجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه وفى العرف اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية (تعريفات سيد)

الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب (بدلالة العقل فخبر الله او خبر الملك
انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم) اى الخلق
(من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فى حكم
المتواتر) لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله
آحاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله آحاد تفيد الظن
وفروعه مجمع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين
النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال فى حكم
المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل فى الحسيات وليس كذلك الاجماع
واما من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل فى الاجماع
استدلاليا وفى المتواتر ضروريا (وقد يجاب عنه بانه)اى خبر اهل الاجماع
(لايفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة)كقوله
عليه السلام لايجتمع امتى على الضلالة ٢ (قلنا فكذلك خبر الرسول)يعنى
ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا ٣ بل يكون سببا
لعامة الخلق بكونه خبر الرسول (ولهذا) اى لاجل ان خبر اهل الاجماع
لايفيد بمجرده (جعل استدلاليا) يعنى ان الشارح رحمه الله عليه قد اجاب
٥ عن نظر اهل الاجماع بانه داخل فى حكم المتواتر *وقوله وقد يجاب اشارة
الى جواب آخر من هذا السؤال اورده القوم فى كتبهم وهو غير مرضى
عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا فى الخبر الذى يفيد العلم
بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر من القرائن المفيدة لليقين وخبر اهل الاجماع
ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة فحينئذ ٦ خروجه
من النوعين لايضر ونظر فيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغى ان يكون خبر
الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم ايضا انما يستفاد من المعجزة
التى هى دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دون الآخر ترجيحا
بلا مرجح * فان قلت هب ان كونهما مفيد العلم بالواسطة الا ان واسطة
خبر الرسول لازمة له غير منفك عنه فلهذا عد من قبيل الاخبار المفيدة
بنفسها بخلاف الواسطة قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة له
ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لايستلزم الانفكاك ٨

(٢) وكقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن

(٣) بالنظر فى المعجزة الدالة على صدقه فيخرج خبر الرسول على هذا التقدير عن تقسيم الخبر الصادق وليس كذلك (٥) بقوله قلنا الخ وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر

(٦) فكما انه خارج عن الاقسام خارج عن المقسم (كنقروى)

(٧) اى خبر الرسول وخبر الاجماع

(٨)لكن فرق بين الادلة فى الاجماع وبين الادلة فيما نحن فيه لان ادلته الاجماع انما هى بالنظر الى كونها خبر الرسول الا ان هذا مؤيد لما قرره الشارح اولا فافهم (كنقروى فى حاشية الخيالى)

﴿ واما العقل ﴾ ٢ وهو قوة للنفس ﴾اى للنفس الناطقة اى العقل المسمى بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهيولى وغيرهما فالمراد به مراتب القوة النظرية وليس العقل فيها بمعنى آخر كاتوهم فان تقييد الحيوان بالفصول لايجعله معانى مختلفة وقد يطلق العقل فى اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التى هى مبادى الافلاك والعناصر فى زعمهم وهى ليست بمرادة هنا ﴿ بها تستعد ﴾ اى تستعد النفس بهذه القوة ﴿ للعلوم ٣ والادراكات ٤ ﴾ اى العقليات والحسيات وبه يخرج الحواس فلا نقض بها وانما جعل العقل هنا سبب الادراك وقد جعله قبل نفس المدرك حيث قال فان كان آلة غير المدرك فالحواس والافالعقل لان العقل صفة النفس منشأ لادراكاتها ويصح نسبة الشئ الى منشئه كما يقال قدرة البارى موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى هو المؤثر بقدرته ﴿ وهو المعنى بقولهم صفة غريزة ﴾ اى طبيعة ﴿ يتبعها ﴾ اى الغريزة ﴿ العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط ﴾ المراد بالوسائط الدلائل فى التصديق والتعريف فى التصور والمراد بالغائبات المجهولات التصورية والتصديقية ﴿ والمحسوسات بالمشاهدة ﴾ والعقل بهذا المعنى هى النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن حمل القوة على الجوهر كالصورة النوعية * اختلف فى ان النفس الانسانية جوهر مجرد جسمانى اوعرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر مجرد ووافقهم الامام الغزالى وجم من الصوفية المكاشفين والمنكرون لتجرده طوائف تسع على ما نقل فى المواقف قوله يدرك بها الغائبات * فان قلت العقل الجوهر نفس المدرك فكيف جعله سبب الادراك * قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو تركيبا اعتباريا فيصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرقة بسبب صورتها النوعية ﴿ فهو ﴾ اى العقل ﴿ سبب للعلم ايضا ﴾ اى كما ان الحواس السليمة والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم ﴿ صرح ﴾ اى المصنف ﴿ بذلك ﴾ اى بسبب العلم ﴿ لمافيه ﴾ اى فى كون العقل سبب العلم ﴿ من خلاف السمنية فى جميع النظريات ﴾ اختلفوا فى ان النظر الصحيح من العقل

(٢) العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهى قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاته عن الصور كلها العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات العقل بالفعل وهو ان يصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرر الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم اكتساب جديد العقل المستفاد وهو ان يحضر عند النظريات التى ادركها بحيث لايغيب عنه

(تعريفات سيد)

(٣) اى المعانى الغير المحسوسة

(٤) اى ادراك الجزئيات المحسوسة (قره كمال)

وعطف الادراكات على العلوم اشعارا بما عليه الجمهور من ان الادراك بالحواس لايعد علما

(ابن عرس)

باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم اولا يكون فقال جمهور العلماء
من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من عبدة
الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه
لا يفيد ذلك النظر اصلا لا فى الالهيات ولا فى غيرها من العلوم الهندسية
والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم فى جميع
العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد
العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر واستدل ٢ السمنية على انه لا يفيد العلم
بان المقدمتين معا لا يجتمعان لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا
التوجه فى تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان وحينئذ لم يوجب نظرا
مفيدا للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقا وصحة النظر ان يكون
المادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فبان يكون المذكور فى موضع
الجنس مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما وان يكون المذكور فى موضع الفصل
فصلا لا خاصة هذا فى التصورات واما فى التصديقات فبان ان يكون
القضايا فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما
واما صحة الصورة فهى ان يوجد جميع الشرائط المعتبرة فى المقدمات
فان فسد احدهما او كلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين
او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحته (وبعض
الفلاسفة) يعنى يقولون العقل ليس سببا للعلم (فى الالهيات بناء على كثرة
الاختلاف وتناقض الآراء) روى عن ارسطو لا يقين فى مباحث الالهية
بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بلا معلم
مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحى او بكمال عقله
لان العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغنى عن معلم فكيف العلم
الالهى الذى هو اصعب العلوم ألا يرى ان هوية الانسان قد اختلف
فيها عشرة آراء واحد منها يصيب على الاحتمال والبواقى مخطئ قطعا
فهذا اقرب الاشياء فما ظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى
العسر مسلم واما الامتناع فلا قيل اذا بلغ العسر الى حد كان اكثر سالكيه
مخطئا لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا افترق الفرق

(٢) قلنا لانسلم انه لا يجتمع مقدمتان فى الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفى الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما فى الذهن ولولا اجتماعهما فى الذهن لامتنع الحكم بينهما بالتلازم فى المتصلات والعناد فى المنفصلات والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احديهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فتحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والقائم عنده ففى حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا وكذلك اذا لاحظت بصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان (شرح مواقف)

الاسلامية من اهل النظر الى ثلاث سبعين كلهم فى النار الا واحدة كما نطق به الخبر الصحيح (والجواب ان ذلك) اى كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ماذكرتم) من النظر العقلى فى الالهيات ليس بمفيد لكثرة الاختلاف (استدلال بنظر ٢ العقل ففيه) اى فيما ذكرتم (اثبات ما نفيتم فيناقض) هذا اذا ارادوا اليقين فى دعواهم اما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى لا يتناقض (فان زعموا انه) اى مخالفة بعض الفلاسفة (معارضة للفاسد بالفاسد) وهو كون الصحيح مفيدا للعلم اى سبباله بالفاسد وهو كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (قلنا اما ان يفيد شيأ فلايكون فاسدا اولا يفيد فلا يكون معارضة) لعدم افادته المنع فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم (فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور) حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب السمنية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حملية فلا يخلو اما ان يكون ضرورية اونظرية والتالى بقسميه باطل وكذا المقدم اما بطلان القسم الاول من التالى فلانه لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء واللازم باطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان القسم الثانى من التالى فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه حينئذ يحتاج الى نظر جزئى يفيد العلم به وذلك الجزئى يحتاج الى كون النظر من العقل مفيدا للعلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج الى الآخر وهو الدور المحال لاستلزامه توقف الشئ على نفسه ووجوده قبل حصوله وانه محال فلايكون النظر من العقل مفيدا للعلم (قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعناد اولقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة) الفطرة الخلقة القابلة لقبول الدين الحق خلافا للمعتزلة (بالاتفاق من العقلاء) اى العقلاء اهل السنة (واستدلال من الآثار) اى الآثار الصادرة من العقل (وشهادة من الاخبار) كقوله

(٢) وذلك لان حاصله هو ان يقال مثلا لو كان النظر فى معرفة الله مفيدا للعلم لما كثر الاختلاف فى ذلك لكن اللازم باطل ينتج ان النظر فى معرفة الله لايفيد ولاشك ان هذا الاستدلال استدلال بنظر العقل فوقع التناقض فى كلامهم (قره كمال)

(٤) وفى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء امرنا ان نخاطب الناس على قدر

عليه السلام فى حق النساء هن ناقصات العقل وقوله ع تعالى ان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اى جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال وليس ذلك الا لقلة الادراك والعقل والضبط واجاب الامام فخر الدين الرازى باختيار القسم الاول من الترديد وهو انه ضرورى وقولكم لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه *قلنا لانسلم ذلك لانه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا ﴿والنظرى ٥ قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر ٨ كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث﴾ هذا النظر المخصوص ﴿يفيد العلم بحدوث العلم بالضرورى وليس ذلك﴾ اى كونه مفيدا للعلم ﴿بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه ٩ فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم﴾ لاشبهة فيه فانا اذا علمنا لزوم شئ لشئ وعلمنا وجود الملزوم اوعدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم وانما قال قد يثبت بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باى دليل كان فيقال بمثل هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل ﴿وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لايليق بهذا الكتاب﴾ اجاب عنه اما الحرمين باختيار القسم الثانى من التالى وهو انه نظرى وقولك كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لانسلم ذلك لانا نثبت القضية الكلية اوالقضية المهملة بقضية مشخصة معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية اوالمهملة متوقفة على تلك المشخصة معلومة بالضرورة ولايكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية اوالمهملة من غير اعتبار كونه نظرا وغير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلايلزم دور فيصير قولهم النظر الصحيح من العقل مفيدا صحيحا ﴿ومائبت منه﴾ اى من العلم الثابت بالعقل ﴿ بالبديهية ﴾ ﴿ اى باول التوجه من غير احتياج الى التفكر﴾ فهو ضرورى كالعلم بان كل شئ اعظم من جزئه﴾ فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء ﴾ الكل انما يكون كلا مع ذلك

عقولهم اصدق شاهد على ذلك (عرس)

(٥) مطلقا او نختار على انه نظرى وهو اختيار امام الحرمين قولكم يلزم اثبات النظر بالنظر ممنوع ذلك لان النظر ممنوع وذلك لان النظر قد يثبت (عرس)

(٨) الذى مفهومه كلى وهما غير ان بالضرورة فلايلزم اثبات الشئ بنفسه وايضا فافادة هذا النظر المخصوص ككون النظر مطلقا يفيد العلم لايتوقف على ثبوت ذلك فلا دور وتحقيقه ان القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح يفيد العلم تتوقف ثبوتها على ترتيب مقدمات مخصوصة تفيد العلم قطعا بتلك مقدمة ولامعنى للنظر المخصوص الا ذلك الترتيب المخصوص المقترن بجميع الشرائط وهذا كما يقال قولنا الخ (ابن عرس)

(٩) المعتبرة فى الافادة المذكورة ضرورة ان افادة ذلك النظر المخصوص للعلم انما هى لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فثبت المطلوب وهو معنى اثبات النظر الكلى بالنظر (العضو)

العضو لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء مايتركب الشيء منه ومن غيره

﴿ وماثبت بالاستدلال ﴾ اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على

المعلول كما اذا رآى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة) على معنى

الى (كما اذا رآى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يختص ٧ الاول باسم التعليل والثاني

باستدلال ﴿ فهو اكتسابي ﴾ اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب)

اي استعمال الاسباب (بالاختيار ٨ كصرف العقل والنظر في المقدمات

في الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي)

هذا شروع في بيان النسب (اعم من الاستدلالي لانه) اي الاستدلالي (الذي

يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي فهو اكتسابي ولا عكس) اي ليس كل

اكتسابي استدلالي (كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار) مثال الاكتسابي

بدون الاستدلالي واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر)

اي الضروري (بما لايكون تحصيله) الهاء راجع الى ما (مقدورا للمخلوق)

اي يكون ٤ حاصلا من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب

(وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل)

كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضروري والضروري المقابل للاكتسابي

اخص من الضروري المقابل للاستدلالي لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي

ونقيض الاعم من شيء مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضروري

المقابل للاكتساب هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب

بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي

هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء بمجرد خلق الله تعالى

او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا

للاكتسابي والضروري المقابل بالاكتسابي لان الشيء الضروري

المقابل للاكتسابي فانه لايتناول الاكتسابي لان الشيء لايتناول نقيضه

ولا الاستدلالي ايضا لان مباين الاعم مباين الاخص فيكون الضروري

المقابل للاكتسابي اخص من الضروري المقابل للاستدلالي لان كل

ضروري بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير عكس هذا

بيان النسبة بين عين الاكتسابي وعين الاستدلالي وبين نقيضهما واما

(عرس)

(٨) الذي هو اعم من الاستدلالي فيثبت بين الضروري والاكتسابي نسبة المباينة الكلية

(عرس)

(٤) وانما يكون حصوله بخلقه تعالى بدون مباشرة العبد سبب حصوله باختياره وهذا كالاوليات

(عرس)

(٥) فيشمل الاوليات والحسيات والمتواترت والحدسيات وغيرها كما تقدم بيانه وعلى هذا فبين المعنيين نسبة العموم والخصوص المطلق والاعم هو الضروري بالمعنى الثاني لتحققه بدون الضروري بالمعنى الاول في العلم الحاصل بمباشرة سببه الحسي بالاختيار وكل ماصدق عليه ان حصوله غير مقدور للمخلوق صدق عليه ان حصوله بدون فكر ونظر في دليل

(ابن عرس)

النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له فباينة كلية لانه نقيضه وكذا النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل له فباينة كلية ايضا واما النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل الاكتسابي فباينة كلية لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والضروري المقابل الاكتسابي مباين له فيكون مباينا للاستدلالي لان مباين الاعم مباين الاخص والالزم وجود الاخص بدون الاعم وانه محال واما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي وبين الاكتسابي فعموم وخصوص من وجه لان الضروري ٢ بهذا المعنى يتناول الاكتسابي ونقيضه والاكتسابي لا يتناول نقيضه لان الشيء لا يتناول نقيض نفسه (فمن ههنا) اي من كون الضروري مقولا في مقابلة الاكتسابي تارة وفي مقابلة الاستدلالي اخرى (جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا

اي حاصلا بدون الاستدلالي فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية) ووجه ورود التناقض ٣ في هذا الموضع ان يقال ان المفهوم من الكلام الاول ان الضروري لا يكون بواسطة الكسب ومن الثاني ان الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه لا يتناول للاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني والحال ان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي وماهذا الا تناقض ووجه دفعه ان الضروري في التقسيم الاول يكون في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي التقسيم الثاني يكون الضروري في مقابلة الاخص وهو الاستدلالي فيكون بين الضروريين مغايرة فينبغي ان لا يكون بين الكلامين تناقض لان التناقض يقتضي ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا حيث قال

(٥) فيكون الضروري والاكتسابي اجتمع في الحسيات

(٣) اما وجه التناقض فتقريره انه قسم العلم اولا الى الضروري والاكتسابي فجعل الضروري قسيما للاكتسابي بحسب اسبابه الثلاثة الى اقسام ثلاثة ثالثها العلم الحاصل من نظر العقل ومقتضى ذلك انه اكتسابي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري قسما من الاكتسابي وكان قد جعله قسيما له وهو تناقض وجوابه انه اطلق الضروري اولا بالمعنى الاول وهو ما لا يكون مقدورا للمخلوق وهو بهذا المعنى مباين للاكتسابي قسيم له واطلقه ثانيا بالمعنى الثاني وهو ما يكون بدون فكر ونظر وهو بهذا المعنى يصدق بالاكتسابي فيكون قسما منه (ابن عرس)

اى صاحب البداية (ان العلم الحاصل الحادث نوعان ضرورى وهو مايحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره) الضميران راجعان الى العبد (كالعلم بوجوده) اى العبد (وتغير احواله واكتسابه وهو مايحدثه الله تعالى) الهاء عائد الى ما (فيه) اى فى نفس العبد (بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه) اى العبد (واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال) اى صاحب البداية (والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير فكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء) مع ان طرفى هذه القضية كسبى لكن التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستغنيا فى ذاته عن النظر كان بديهيا داخلا فى تعريفه لانه لم يتوقف فى ذاته على نظر واما توقفه على النظر فى اطرافه فذلك توقف بالواسطة وهو لاينافى البديهية (واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان ﴿والالهام﴾ المفسر بالقاء معنى فى القلب) القلب لحم صنوبرى الشكل هو الطف من جميع اعضاء البدن خلق فى وسطه منبع الحياة الحيوانية (بطريق الفيض) ٤ اى بلا كسب بالمعنى الاعم وهو صدور امر فى الشئ لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم الالهام لايكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده * اعلم ان العلم قد يحصل بالقذف فى القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلاة والسلام بقذف موسى فى التابوت على رواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان لابراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف فى تفسير قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا * قال حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملقى فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء ﴿ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق﴾ فالالهام ليس بحجة عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف الالهام الصادر

تعالى واما مايلقيه الشيطان فانه يسمى بالوسوسة والواردات ان لم تكن مأمونة العاقبة ولم يحصل بعدها توجه تام الى الحق ولذة رغبة فى العبادات فهى شيطانية وان كانت امورا متعلقة بامور الدنيا مثل احضار الشئ الغائب كاحضار الفواكه الصيفية فى الشتاء وطى المكان والزمان والنفوذ من الجدار من غير انشقاق على مايشاهده اصحاب الدعوة ومثال ذلك مما هو غير معتبر عند اهل الله فهو جانى وان كانت متعلقة بامور الآخرة او من قبيل الاطلاع على الخواطر فهى ملكية وان كانت بحيث يعطى المكاشف قوة التصرف فى الملك والملكوت كالاحياء والاماتة مع كونه على طريق الشرع فهى رحمانية والفيض الالهى ينقسم الى الفيض الاقدس والفيض المقدس وبالاول تحصل الاعيان واستعداداتها الاصلية فى العلم وبالثانى تحصل الاعيان فى الخارج مع لوازمهما (كليات ابى البقاء)

من الرسول عليه الصلاة والسلام فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا لمعرفة صحة الاديان والمذاهب ان كل واحد يدعى انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة او يقال فى اظهار خطائهم انى الهمت ان الالهام لايكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهام هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق مالم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لاالالهام وبمثل هذا استدل اصحابنا على المعتزلة فى قولهم كل مجتهد مصيب (حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاث المذكورة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ) وجه الاولوية هو ان المصنف فى عد بيان اسباب العلم لافى عد بيان اسباب المعرفة (الا انه حاول) اى المصنف (التنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات اوالكليات والمعرفة بالبسائط ٧ والجزئيات) يعنى ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولايقال علمت الله اوان العلم عبارة عن ادراك الكلى والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئى ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولايقال علمته ويقال علمت انسانا ولايقال عرفته اوان العلم عبارة عن التصديق بالشئ سواء كان ذلك الشئ مركبا اوبسيطا وسواء كان كليا اوجزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولايقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما او ان المعرفة عبارة عن الادراك الذى بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لايقال الله عارف بل يقال الله عالم (الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) لانه يوهم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشئ عدم كونه سببا لفساد الشئ اولمعرفة الشئ نفسه والمطلوب ان الالهام ٩ ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كان لصحة الشئ اولفساده اجيبه

(عنس)

(٧) اى المفردات لمقابلتها بالمركبات فيكون الادراك التصورى معرفة لاعلما

(٩) يمكن ان يقال لامجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع فى انه بل على العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع اولا فنبه بادراج الصحة على ان نفى السببية ليس لانه لايكون سببا لادراكه بل لانه لايكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع فى جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام (عصام)

بان الصحة بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كما فى قوله
صح عند الناس انى عاشق * غير ان لم يعرفوا عشقى لمن
اى ثبت واللام فى الشئ عوض من المضاف فيكون المعنى الالهام ليس من اسباب معرفة ثبوت حكم شئ من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او بالفساد قيل لاحاجة الى زيادة الصحة حينئذ لفهم العموم من اطلاق المعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء ﴿ ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به ﴾ اى بالالهام ﴿ العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير ﴾ معطوف على يحصل اى ليس سببا يصلح للالزام على الغير قوله ثم الظاهر جواب مايقال وهو ان يقال لانسلم ان الالهام ليس سببا للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون حصر اسباب العلم فى الثلاثة باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الخ حاصله ان يقال لم يرد المصنف بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد ماذكرتم بل اراد به ليس سببا للعلم بالنسبه الى عامة الخلق فلا يرد ماذكرتم ﴿ والا ﴾ اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ﴿ فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به ﴾ اى بالعلم ﴿ فى الخبر ٤ وحكى عن كثير من السلف ﴾ كالالهام لابراهيم عليه السلام بذبح اسمعيل عليه السلام ﴿ واما خبر الواحد ٥ العدل وتقليد المجتهد ٦ ﴾ معنى التقليد قبول قول الغير بلادليل ﴿ فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال ﴾ بتشكيك المشكك ﴿ فكانه اراد بالعلم ٧ مالايشملهما ٩ ﴾ اى الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال ﴿ والا ١٢ ﴾ ٨ اى وان لم يرد بالعلم مالايشملهما ﴿ فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة ﴾ قوله خبر الواحد جواب مايقال وهو ان يقال ان حصر اسباب العلم فى الثلاثة ممنوع فان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد وهو الذى امكنه ان يستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية كابى حنيفة وابى يوسف ومحمد والشافعى ومالك وزفر وغير ذلك من المجتهدين رضى الله عنهم يفيدان العلم مع انهما ليسا من الاسباب السابقة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال بتشكيك المشكك والمراد من العلم عند اهل الحق

قبلكم من الامم ناس محدثون فان يكن فى امتى احد فانه عمر ومعنى محدثون ملهمون (عرس)

(٥) المصدق شرعا فيما اخبر به (عرس)

(٦) والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له

(٨) يعنى كانه اراد بالعلم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض لا صفة تجلى بها المذكور لمن قامت هى به على عكس ماحقق سابقا فى مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل (عصام)

(٩) اى مايغايرهما وهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى لايقبل الزوال وتقدم تفسيره فانه صفة توجب تميزا لايحتمل الشك (ابن عرس)

(١٢) قوله والا فلا وجه يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافى قوله كان (عصام)

هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور علما عندهم فلا يرد ماذكرتم من النقض المذكور ﴿والعالم﴾ اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم يقال عالم الانسان والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح بقوله اى ماسوى الله تعالى اواجناس ماعلم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوى العلم اولمجموع ماعلم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى وباعتبار المعنى الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم الخ جزئى * اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعده ماهو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الافحامية لانى لولم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان يكون متناهيا فلا فائدة فى وعد ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيامة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء فلزم الكفر فلا يثبت شئ من الشرائع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا اوقديم الذات والصفات معا اوقديم الذات ومحدث الصفات اوعكسه لكن القسم الرابع ممالايقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات ٢ والصفات ٣ معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثانى وهو ان يكون قديم الذات والصفات معا فهو قول ارسطاليس ومن اهل الاسلام فهو قول ابى على وابى النصر الفارابى وزعم هولاء ان السموات قديمة ٤ بذواتها وصفاتها ٥ كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع ٦ والحركات الجزئيات فان كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق بآخر الى مالا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء فى تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسمانية والفرقة الاولى اختلفوا فى ذلك

(٢) اى بذواتها الجوهرية

(٣) العرضية

(٤) بموادها الشخصية

(٥) وصورها الجسمية والنوعية اعراضها المعينة من المقادير والاشكال (شرح مواقف)

(٦) المشخصة

(٦) ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستديرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا (شرح مواقف)

الجسم فقيل ٣ كانت جوهرة فذابت بنظر البارى تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والأرض من تكثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوام المركبات واصل الحياة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات (اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما ٤ يعلم به الصانع) ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشبعت فتحة العين فتولدت الالف فصار عالم (يقال عالم الاجسام) ولم يقل عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو سلم كان سمى بعالم المعقول (وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك) كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا يقال عالم زيد وعمرو لما مر من ان افراد العالم هى الاجناس فقط (فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات ٥) ولو سلم انها غير الذات لم يكن من العالم لان العالم فى العرف اسم لما ينفك عن الصانع (كما انها ليست عينها ﴿ بجميع اجزاءه ﴾ من السموات ومافيها) اى فى السموات ٦ (والارض وما عليها ﴿ محدث ﴾ اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها) اى بهيولياتها التى هى محل لصورها (وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة ما) اى صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهى التى يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقية وانها تختلف وتتبدل لم يكن قديمة بنوعها جزما بل بجنسها وهى مسمى الصور النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل (نعم اطلقوا ٧ القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج ٨ الى الغير لا بمعنى سبق

(٣) العالم لغة عبارة عما يعلم به الشئ واصطلاحا عبارة عن كل ماسوى الله من الموجودات لانه يعلم به الله تعالى من حيث اسمائه وصفاته (تعريفات)

(٤) انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب لما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمى به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (مسيلكوتى)

(٥) اى ليست بجائز الانفكاك

(٦) السموات السبع سماء القمر وسماء العطارد وسماء الزهرة وسماء الشمس وسماء المريخ وسماء المشترى وسماء الزحل والكرسى والعرش

(٧) اى الفلاسفة

(٨) اى احتياج ماسوى الله فى وجوده وان لم يكن مسبوقا بالعدم (عرس)

العدم عليه ٢) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذى هو ماسوى الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا القول الخ بيان هذا الجواب مبنى على بسط مقدمة وهى ان الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلاثة * الاول حدوث زمانى وهو ان يكون الشئ مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان مثلا * والمعنى الثانى هو الحدوث الذاتى وهو ان يكون وجود الشئ من الغير * والمعنى الثالث وهو ان يكون مامضى من وجود الشئ اقل من مامضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافى فالمعنى الاول اخص من المعنى الثانى لان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثانى اعم من المعنى الثالث لان كل ماهو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص من المعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلاثة معان * المعنى الاول هو القدم الزمانى وهو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بالعدم * والمعنى الثانى القدم الذاتى وهو ان لا يكون الشئ محتاجا الى الغير * والمعنى الثالث القدم الاضافى وهو ان يكون مامضى من وجود الشئ اكثر من مامضى من وجود الآخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك ٣ عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم فى قوله ذهبوا الخ هو القدم الزمانى وبالحدوث فى قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتى ولا منافاة بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى عند الفلاسفة لانهما يجتمعان فى العقول والنفوس القديمة عندهم وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات

(باسرها)

(٣) والحاصل ان الحدوث ينقسم عندهم الى الذاتى وهو كون الشئ محتاجا فى وجوده الى غيره والزمانى وهو كونه مسبوقا بالعدم وكذا القدم ذاتى وهو مختص بالواجب تعالى وزمانى وهو كون الشئ لا اول لوجوده والحدوث الذاتى لا ينافى القدم الزمانى عندهم لجواز ان يكون الشئ لا ابتداء لوجوده وهو مع ذلك محتاج فى وجوده الى غيره فلذا اطلقوا بحدث العالم وهذه احدى المسائل الثلاث التى كفر (٤) بها الفلاسفة والثانية مسئلة العلم بالجزئيات والثالث مسئلة حشر الاجساد (ابن عرس)

(٤) ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اى الحكم بالشئ مع العلم بلزوم الكفر (كلنبوى فى حاشية . الجلال فى بحث العلم)

باسرها محدثة حدوثا زمانيا (ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله ﴿اذهو﴾ اى العالم ﴿اعيان واعراض﴾ لانه ان قام بذاته فعين والافعرض وكل واحد منها حادث لما سنبين ٢) ان شاء الله تعالى * اعلم ان اهل العقل تنازعوا فى وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض موجودة فى الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء وسائر الاعراض ليست اعراضا عنده بل هى جواهر ثم القائلون بوجود العرض اختلفوا فى انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لافذهب قوم منهم الى ان لايجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لابد وان يكون قائما بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى ان يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لافى محل كارادة البارى تعالى والدليل على ان العرض موجود وان لايجوز ان يقوم بنفسه هو انا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والمرارة والحرارة والبرودة وغيرها فلاشك فى انها مما لايجوز قيامها بنفسها (ولم يتعرض له ٣ المصنف) اى الدليل بحدوث العالم (لان الكلام فيه) اى فى التعرض (طويل لايليق بهذا المختصر كيف) اى كيف يليق (وهو مقصور على المسائل دون الدلائل ﴿فالاعيان ما﴾ اى ممكن يكون ﴿له﴾ الهاء يعود الى ما ﴿قيام بذاته﴾ وانما فسر ٤ بممكن احترازا عن البارى تعالى فان الله تعالى وان كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا بل واجبا بذاته ٥ (بقرينة جعله من اقسام العالم) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره فلايجوز ان يراد بها الممكن وان يكون الممكن تفسيرا لها لان ذكر العام وارادة الخاص لايجوز من غير قرينة وما القرينة فى هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العام وارادة الخاص انما لايجوز اذا لم يكن هناك قرينة دالة وهنا قرينة دالة وهى جعل المصنف الاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام لانه معتبر فيها

(٢) بقوله واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر (٣) اى لبيان ذلك والاستدلال عليه على وجه التفصيل وانما اشار الى الدليل اشارة اجمالية بايراد اقسام العالم فى حيز اذ فكانه قال دليل حدوثه كونه منقسما الى الاعيان والاعراض التى لاتخلو عنها الاعيان لكنه لم يتعرض لبيان وجه الدلالة (عرس)

(٤) اى انما فسرنا كلمة ما بالممكن بسبب هذه القرينة فالاعيان لا يتناول الواجب (قره كمال)

(٤) وقصرنا عموم ما على الممكن (٥) ومعنى قيام الواجب بذاته استغناؤه بذاته عما سواه فى تقومه (قره كمال)

(ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه) هذا بناء على انكار الجوهر المجرد (غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيزا الجوهر ٥ الذى هو موضوعه اى محله) اى محل العرض (الذى يقومه) ويحصله (ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع) بخلاف وجود العين يرد عليه ان وجوده فى الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده فى نفسه والجواب بحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين فى الاشياء الحسية مسامحة قيل لا حاجة اليها فان قوله وجوده فى الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذى وقع الموضوع ظرفا له وهو وجوده فى نفسه ٦ والثانى ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرفى تلك النسبة لا ظرفا للموجود كما فى الاول (فلهذا ٧ يمتنع الانتقال ٨ عنه) اى عن الموضوع (بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده) اى الجسم (فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينقل عنه) اى الموضوع يجوز انتقاله عن حيز الى آخر * اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل آخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها الى محل آخر واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها الذى هو اجزاء لطيفة من ذى الرائحة كما فى التحيزات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف مقابل المضئ بالضوء فيتوهم انه انتقل والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل الى الصماخ استدل القائلون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول شئ فى حيزه بعد ان كان حاصلا فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز الانتقال فيه قيل فى هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر لا لانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه مفسر بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور

(٥) المعبر عنه بالعين

(٦) لانه لما كان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله كان زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده فى نفسه ضرورة ان زواله عن محله زوال لوجوده فى محله والمفروض انه عين وجوده (عرس)

(٧) اى لكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله (عرس)

(٨) اى انتقال العرض

(٨) فان قيل ماذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل الى مايجاوره والحرارة تنتقل من النار الى مايماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى وهو المجاور او المماس شخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول (شرح مواقف)

فى العرض بل لابد لنفيه من دليل والدليل عليه هوان يقال لما كان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوع ذلك العرض لم يتصور انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان معدوما والمعدوم لا ينتقل ﴿وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه﴾ الهاء عائد الى الشئ ﴿عن محل يقومه﴾ اى يحصل الشئ سواء كان متحيزا كالجسم اوغير متحيز كالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم بذاته مع كونها حالة فى الهيولى لان الهيولى لايقومه بل بالعكس ﴿ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به ٣﴾ اى اختصاص شئ بشئ آخر ﴿بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم اولا كما فى صفات البارى تعالى والمجردات﴾ اى الصفات السلبية لا الحقيقية لانهم لايقولون بها والفرق بين قيام الشئ بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة ان قيام الشئ بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة فان القيام بذاته عند المتكلمين لابد وان يكون متحيزا فلا يتناول البارى تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز فى التعريف فعلم من هذا ان صفات البارى تعالى ليست بجواهر ولا باعراض عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيزه تابع بتحيز شئ آخر فيكون واسطة ﴿وهو﴾ اى ٤ ماله قيام بذاته ﴿من العالم﴾ اعلم ان الجوهر منحصر فى قسمين عند المتكلمين لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير متحيزة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك ان الجوهر لايخلو اما ان يكون محلا اولا والاول هو الهيولى والثانى اما ان يكون حالا فى المحل اولا والاول الصورة والثانى لايخلو اما ان يكون مركبا من المحل والحال اعنى الهيولى والصورة اولا والاول الجسم والثانى المفارق وهو لايخلو اما ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف اولا الاول النفس الانسانية ان تعلق بالانسان

---

(٣) اى التعلق الخاص الذى يصير به احد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتا والاول اى النعت حال والثانى اعنى المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعتا للجسم وكون الجسم منعوتا بان يقال جسم ابيض (ملازاده)

(٤) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا الى انه مذكر فى المعنى واشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما فى تعريف الاعيان سوى ماذكره وهو جمله عبارة عن جزء من العالم (عصام)

(٥) مرادى هيولاى اولى ديمكدر ماده دخى ديرلر زيرا هيولاى ثانيه واردر سريرك تركب ايلديكى خشب قطعه لرينه هيولاى ثانيه ديرلر سريرلردن برشى مركب اولسه سريرلره هيولاى ثالثه ديرلر وهكذا (ترجمة قاضمير)

والفلكية ان تعلق بالفلك والثانى العقل ﴿ اما مركب من جزئين فصاعدا ﴾ عندنا ﴿ وهو الجسم ﴾ المراد هنا بيان ادنى مرتبة للجسم وهو عند الحنفية والاشاعرة * قوله فصاعدا نصب على الحال اى زاد الجزء على اثنين صاعدا ﴿ وعند البعض ﴾ اى المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية (لابد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق) البعد مايكون بين النهايتين والنهاية وهى مابه يصير الشئ ذا الكمية اى حيث لايوجد وراءه شئ منه (وعند البعض) وهو ابو على الجبائى (من ثمانية اجزاء) بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق (ليتحقق تقاطع الابعاد) الثلاثة (على زوايا قائمة) والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لاميل له على احد الطرفين اصلا حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان يقال لكل منهما قائمة هكذا فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغرى تسمى الحادة والآخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا الحادة المنفرجة (وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح ٣ حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على مايشاء) اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب من اجزاء لايتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر كما قال المتكلمون ان القرآن غير مخلوق اى غير حادث فارادوا به الكلام النفسى القائم بذاته الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث فارادوا به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوى هو الذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع

(معنوى)

(٣) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ماقيل من ان حاصل ماذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولاشك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى الاصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى الاصطلاح للمركب من ثلاثة الخ اذ لامشاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلاثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما (سيالكوتى)

معنوى لكن فيه مافيه (بل هو نزاع) اى اذا عين معنى الجسم ثم اختلف فى انه يتحقق بالجزئين اوباكثر اوباقل كان نزاعا معنويا اما اذا لم يعين ففسره احد بمعنى والآخر بمعنى آخر كان نزاعا فى التسمية واللغة واصطلاحا من نفسه (فى ان المعنى الذى وضع الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا) يشير الى ان للجسم معنيا اختلف فى تحققه (احتج الاولون) اى من قال يكفى فى التركيب من جزئين (بان يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه) الضمير يرجع لاحد الجسمين (جزء واحد انه اجسم من الآخر) ان مع اسمه وخبره فى موضع نصب مقول القول (فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية) لما كان ازيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية وادنى التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب * قال اهل السنة والجماعة فى تعريف الجسم وهو متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسما عندهم وعرفه المتقدمون بانه جوهر ذوابعاد ثلاثة اى الطول والعرض والعمق فعلى هذا الابد له من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحيز ذوابعاد ثلاثة وزعموا انه لايحصل باقل من ثمانية اواربعة فوق اربعة ليحصل الابعاد بالتقاطع على زوايا قوائم وقال الكعبى من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر ان يكون ثلاثة للمثلث والرابع فوقها فى الوسط واختلف العلماء فى ان الجسم البسيط الذى لايتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالماء والارض والهواء والنار هل هو مركب من اجزاء لايتجزى اوهو مركب من الهيولى والصورتين الصورة الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثانى (وفيه نظر) اى فى احتجاج الاولين بانه يقال لاحد الجسمين الخ (لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال ٤ جسم الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم) اى ذات (لاصفة ﴿اوغير مركب كالجوهر﴾ يعنى العين الذى لايقبل الانقسام لافعلا ولاوهما ولافرضا ٨) والفرق بين الانقسام الوهمى والفرضى ان الوهم يقف فى القسمة دون العقلى بمعنى ان العقل يقدر على

بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانى اللغوية مرعية فى الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب فى الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (عصام)

(٨) ولافرضا عقليا بمعنى ان العقل لايثبت له حجما يمكن انقسامه والحاصل انه لايقبل التجزى اصلا لاقطعا لصغره ولا كبيرا لصلابته ولا وهما لعجز الوهم من تميز طرف منه عن طرف ولافرضا عقليا (ابن عرس)

(٨) واما وجه امتناع الانقسام العقلى فهو انه امر غير منقسم فى نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لايكون تصورا مطابقا لما فى نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الجارية (سيالكوتى)

تقسيم بعد تقسيمه الى غير نهاية اى لاينتهى الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانية ولاشئ من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية واما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه كالوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما ﴿ وهو ﴾ اى غير المركب ﴿ الجزء الذى لايتجزى ﴾ ولم يقل ٢ وهو الجوهر) يعنى قال المصنف كالجوهر ولم يقل هو يعنى لفظ هو ولوقال كذا لفهم حصر ما لايتركب فى الجوهر الفرد بالسوق لا بكلمة هو لانها ليست بفصل ثم قسمة العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على احتياره المصنف من مذهب الاشعرى وعلى مذهب القاضى واما على مذهب الغير فلا حصر لان المركب من الجزئين مثلا عين وليس بجسم ولاجوهر عندهم (احتراز عن ورود المنع ٣ عليه بان مالا يتركب لاينحصر عقلا فى الجوهر) وكيف يقال بالحصر والحال ان فيه اكثر من مثبتيه (بمعنى الجزء الذى لايتجزى) وانما قال بمعنى الجزء الذى لايتجزى لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ماليس بعرض سواء كان مركبا اولا (بل لابد ٥ من ابطال الهيولى والصورة والعقول ٦ والنفوس المجردة ٧ ليتم ذلك) اى الحصر فانها وان كانت جواهر الا انها لابمعنى الجزء الذى لايتجزى بل بمعنى انها ليست بجوهرا فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس اى المجردة من الابدان والمراد من النفوس اعم من النفوس الانسانية * اعلم ان بل موضوع لاثبات مابعده والاعراض عما قبله ففى كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط وفى كل موضع لايمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى فمعنى بل هنا من قبيل الثانى * واعلم ان الهيولى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل الصورتين الجسمية والنوعية ولابد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الامام فى المطالب العالية فقال انا نجد اجساما مختلفة فى الصورة متماثلة فى المادة كالسكين والسيف والفأس والمنشار فاسرها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها فى هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر فى الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء

(٢) كما قال فى قسميه وهو الجسم (عرس)

(٣) وان امكن دفعه بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده وليس وجوده شئ من الهيولى والصورة والنفوس المجردة بثابت عندنا (خيالى مع حواشيه)

(٥) اى لايكفى فى ثبوت هذا الحصر والزام الفلاسفة به بمجرد الدعوى بل لابد (ابن عرس)

(٦) المجردة من المادة وعلائقها

(٧) عن المادة دون العلائق

هيوليها الحديد وصورها مختلفة وكذلك السرير معمول من الخشب مختلف فى الاشكال والصور * اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاولى بضم الهمزة اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعته كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل للحائك والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلابد له من جسم يعمل وفيه صنعته وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشئ المصنوع واما الاشكال والنقوش التى يعملها الصانع فهى الصور واما المرتبة الثانية وهى هيولى الطبيعة فهى الماء والهواء والنار والارض لان ما تحت فلك القمر من الكائنات اعنى المعادن والنبات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة واليها ينتقل عند الفساد واما المرتبة الثالثة وهى هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذى يحصل منه جملة العالم الجسمانى اعنى الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلاثة واما المرتبة الرابعة وهى هيولى الاولى فعند بعضهم هى الاجزاء التى لاتجزى وعند آخرين ذات قائمة بنفسها يحل فيها الجسمية فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول ذات الجسم فليحافظ هذا الكلام فانه من مزالق الاقدام ﴿ وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لايتجزى وتركب الجسم عند الحكماء انما هو من الهيولى والصورة واقوى ٥ ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية ٦ على سطح حقيقى لم تماسه ﴾ والضمير المستتر فى لم تماسه راجع الى الكرة والضمير البارز عائد الى السطح ﴿ الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية ٧ ﴾ اى لم تكن الكرة كرة حقيقية * قوله لكان فيها خط بالفعل اى خط مستقيم لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة يكون الخطوط منها فى جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقى هو الذى له طول وعرض فقط والخط هو الذى له طول فقط * اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها

المتكلمين (عرس)

(٦) يعنى ليس فى سطحها خط مستقيم او سطح مستو واحترز بذلك عن الكرة التى تقع عند الحس انها حقيقية وليس كذلك (عرس)

(٧) والمفروض خلافه فاللازم باطل وهو وجود الخط المستقيم بالفعل فى سطح الكرة الحقيقية والملزوم مثله وهو ان يكون المماسة بجزئين اما الملازمة فلان التماس ضرورى ولا يخلو اما ان يكون بغير منقسم وهو المطلوب او بمنقسم وادناه الجزآن المذكوران وهما خط وقد حصل التماس بهما فيلزم انطباقهما على جزئين من السطح المستوى فيلزم وجود الخط المستقيم فى سطح الكرة بالضرورة واما بطلان اللازم فبين واذا بطل التماس بمنقسم تعين ان يكون بغير منقسم فثبت المطلوب (ابن عرس)

نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم ٢ التعليمي يسمى تعليميا اذ يبحث في العلوم التعليمية اى الرياضية ٣ منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدئون بها في تعليمهم ورياضتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ٤ ودلائلها يقينية يفيد النفس ملكة ان لاتقنع ٥ دونها وعرفوه بانه كم ٦ قابل للابعاد الثلاثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف في العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لا محالة لان المتألف من الجوهر لايكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لاغير اذ لايفهم من النقطة المستقلة الاذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهي لاتقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم ينقسم محلها اذلو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فثبت جوهر فرد وهو المدعى ﴿ واشهرها ﴾ اى ادلة الجوهر الفرد ﴿ عند المشايخ وجهان الاول انه لوكان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما ﴾ اى من الخردلة والجبل ﴿ غير متناهية الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته ﴾ اى ليس لذات الجسم ﴿ والا ﴾ وان كان لذاته ﴿ لما قبل الافتراق ﴾ لان ما بالذات لايزول بالغير ﴿ فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه ﴾ اى في الجسم ﴿ الافتراق الى الجزء الذي لايتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ﴾ اى في الجزء ﴿ ان امكن افتراقه ﴾ اى الجزء ﴿ لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يكن ﴾ بل يصير ممتنعا والحال ان الله تعالى ليس بقادر على الممتنع ﴿ ثبت المدعى والكل ضعيف ﴾ اى

والجسم التعليمي هو عرض لاوجود له على الاستقلال (كليات)

(٣) الباحثة عن احوال الكم المتصلة والمنفصلة (تعريفات سيد) (٤) ادراكا (٥) في ادراك الاشياء دونه اى دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب ما اعتادت (شرح مواقف)

(٦) الكم هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته وهو اما متصل واما منفصل لان اجزاءه اما ان يشترط في حدود يكون كل منها نهاية جزء و بداية جزء آخر كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها وان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية الجزء الآخر ايضا وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر ايضا والمتصل اما قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود فهو المقدار المنقسم الى الخط والسطح والثخن وهو الجسم التعليمي اوغير قار الذات وهو الزمان ﴿ كذا في تعريفات ﴾ (ادلة)

ادلة المشايخ اقواها واشهرها كله ضعيف (امالاول فلانه انمايدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء) يعنى توجيه الجواب عن الاول ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولايلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء (لان حلولها) اى حلول النقطة (فى المحل ليس الحلول السريانى كحلول الماء فى القطن حتى يلزم من عدم انقسامها) اى النقطة (عدم انقسام المحل) قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لايلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح الفاضل بقوله لان حلولها الخ والحلول السريانى هو ان يحل كل جزء مقدارى من اجزاء الحال فى كل جزء مقدارى من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة باحدهما الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد فى الورد والحلول الجوارى هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة فى الخط وحلول الخط فى السطح وغير ذلك وفى الحلول السريانى يستلزم انقسام كل واحد من الحال والمحل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم الآخر وفى الحلول الجوارى ليس كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها نهايات وهذا عند المتكلمين فى حيز المنع فانها عندهم مابه النهاية لانفس النهاية (واما الثانى والثالث) اى ضعف الثانى والثالث اما ضعف الثانى (فلان الفلاسفة لايقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها) اى الاجزاء (غير متناهية بل يقولون انه) اى الجسم ٤(قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا) اى قالوا ان الجسم متصل واحد فى نفسه كماهو متصل واحد عند الحس ومرئى العين وقابل الانقسام لا الى نهاية وليس فى الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لاجزء له بالفعل حتى يجتمع (وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) اى بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة اجزاء وقلتها هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انه اذا لم يكن فيه اجتماع الاجزاء اصلا ينبغى ان لايتفاوت الاجسام فى العظم والصغر فقال وانما العظم

(٤)ذو مقدار واحد متصل فى نفس الامر كما هو عند الحس(عرس)(٤)الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلاشك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو مالايكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لاشك انه يقبل القسمة والتجزئة بان يفرض فيه شئ غير شئ فاما ان الاجزاء التى يمكن فرضها يوجد كلها بالفعل اولا واياما كان فاما متناهية اوغير متناهية فالاحتمالات اربعة الاول الاجزاء موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية الاجزاء كلها لقوة ومتناهية الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء (شرح مواقف فى المقصد الثالث)

والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة لاباعتبار الاجزاء وقلتها وكثرتها لان تأليف الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة فلايلزم ماذكرتم من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيه نظر لانه لايلزم منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولاينتهى الى حد يقف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية فى كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذى لايلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة الخردلة الجبل فلايكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان الملزوم للمحال محال ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان لو امكن الافتراق فى الخارج الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهمى واماضعف الثالث فهو قوله ﴿ الافتراق ٢ ممكن لاالى نهاية ٣ فلايستلزم الجزء ٤ ﴾ اى فلايستلزم هذا الدليل الجزء الذى لايتجزى ﴿ وامادلة النفى ٥ ﴾ اى ادلة الفلاسفة ﴿ايضا﴾ اى كادلة المتكلمين ﴿فلايخلو عن ضعف﴾ ومن جملة ادلة نفى الجزء وهو انه لووجد الجزء اى الجزء المتحيز الذى لاانقسام له اصلا لتعدد جهاته ضرورة ان كل موجود متحيز لابد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه واطرافه لان مامنه اليمين غير مامنه اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لووجد الجزء المذكور لانضم الى جزء آخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لايزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لايحصل من انضمام الاجزاء وان كانت غير متناهية الحجم ومقدار فلايحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام الكثيرة واماان لايلاقيه بالكلية بل شئ دون شئ فيكون له طرفان وهو المعنى بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لووجد الجزء المذكور وتماسه ثلاثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا فالجزء الوسطانى اما ان يمنع الآخر عن التلاقى والتماس فيكون جهة الذى يلاقى به احدهما غير جهة الذى يلاقى به الآخر فيلزم الانقسام واما ان لايمنع الآخرين عن التلاقى والالتماس فلايحصل انضمام حجم ومقدار

(٢) فى الجسم
(٣) وهو معنى قبوله لانقسامات غير متناهية مع كونه واحدا فى نفسه (عرس)(٤) وماذكر تموه من استلزام الافتراق ثبوت الجزء المذكور على الوجه المذكور فى الدليل الثالث فانه مبنى على كون الجسم متألفا من الاجزاء المجتمعة ايضا (٥) اى نفى الجزء الذى لايتجزى بمعنى انه ممتنع الوجود

وهو محال لانا نشاهد ان الاجسام لها احجام ومقدار وضعف وكل واحد من هذه الوجوه مذكور فى موضعه من شرح المقاصد (ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة) اى فى اثبات الجزء الذى لايتجزى (الى التوقف) الى متعلق بمال (فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة ٤ عن كثير من ظلمات الفلاسفة) لايقال اذا لم يثبت الجزء كاس لم يحصل النجاة لانه يجاب بان النجاة يحصل ايضا بتركيب الجسم من الاجزاء الصغار كما قاله ذومقراطيس (مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم) فاثبات الهيولى والصورة موقوف على نفى الجزء الذى لايتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى والصورة (ونفى حشر الاجسام) لان الحشر مبنى على حدوث العالم وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لاموجبا والكل منتف على تقدير قدم العالم وقيل لان الحشر مبنى على اعادة المعدوم وهى ممتنعة الااذا ركب الجسم من الاجزاء لايتجزى ليمكن اعادته بجميع اجزائه * قلنا هذا ممنوع لان الاعادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيأتى (وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها) اى على اصول الهندسة (دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها) اى بيان النجاة باثبات الجزء الذى لايتجزى عن كثيرا من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال مقدار العالم فان كثير من اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذى لايتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذى لايتجزى لايثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوام الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان يكون العالم متناهيا وحينئذ لافائدة فى الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيامة وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول الهندسة ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء فى الخط المؤلف من الاجزاء الوتر (والعرض مالايقوم بذاته) اختلف

(٤) اى خلاص من موافقتهم فى كثير من مسائلهم المظلمة من حيث البطلان وابتنائها على قواعدهم المنافية للاصول النيرة الاسلامية (عرس)

(٤) وانما كانت النجاة عن اثبات الهيولى والصورة فلان الهيولى التى هى المادة قديمة عندهم بناء على انها لولم يكن قديمة لاحتاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انها قديمة والمادة لاتخلو عن الصورتين الجسمية والنوعية لما تقرر فى موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم المستلزم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد ممتنعا لكونه مبنيا على عدمها المنافى لقدم العالم (حاشية قريمى)

العلماء فى تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا يقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو الممكن الذى لا يمكن تعقله بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان التعريف الاول اولى من الثانى لان التعريف الاول جامع وشامل بجميع افراد العرض سواء كانت اعراضا نسبية اواعراضا غير نسبية والتعريف الثانى غير جامع وغير شامل بجميع افراد العرض لخروج الاعراض الغير النسبية عنه وبيان ذلك ان جميع الموجودات منحصرة فى المقولات العشرة ٤ واحدة منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة العرض وهى الكم والكيف والاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غير نسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية كاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول شئ فى المكان والثانى هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة اومتوافقتين كالاخوة من الجانبين والثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجية عن ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء والانحناء وغيرها والرابع هيئة تحصل للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم ٣ والتقمص وغيرهما والخامس حصول الشئ فى الزمان ٤ والسادس كون الشئ مؤثرا فى غيره ٥ والسابع كون الشئ متأثرا من غيره كالانقطاع وغيره فالتعريف الاول شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثانى لا الا على الاعراض النسبية فيكون التعريف الاول اولى من التعريف الثانى (بل بغيره) وبه يخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير ذاته فى الاصطلاح (بان يكون تابعاله) اى للغير (فى التحيز) على رأى المتكلمين (اواختصاصه اختصاص الناعت بالمنعوت) على رأى الحكماء (على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو فى بعض الاعراض) اى ذهب بعض الناس من المتكلمين والفلاسفة معنى قيام الشئ بغيره لا يمكن تعقله بدون المحل وليس كذلك

اما الاين فهو حالة للشئ بسبب حصوله فى المكان فيلزم النسبة الى المكان الذى هو الخ واما غير النسبي فهو الكم والكيف اما الكم فهو الذى يقبل القسمة ولا يكون تعقله محتاجا الى الغير واما الكيف فهو الذى لا يتوقف تعقله الى تعقل الغير ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محله اقتضاء اوليا فيخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية وبقوله لا يقتضى القسمة الكميات وبقوله واللاقسمة النقطة التى هى نهاية الخط والوحدة التى هى لا تنقسم الى اجزاء متشاركة الماهية كوحدة الانسان وبقوله اوليا يدخل العلم بالمعلومات المنقسمة والمعلومات الغير المنقسمة كالعلم بالاجسام المركبة والعلم بالنقطة والوحدة والكيف اربعة الكيفية المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة كالالوان والاضواء والاصوات الحرارة والبرودة والطعوم والروائح (٦)

(لانحصار)

لانحصار هذا المعنى فى الاعراض النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب والبعد فانه لايمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف السواد والبياض ﴿ ويحدث فى الاجسام والجواهر ﴾ قيل هو) اى الحدوث فى الاجسام والجواهر (من تمام التعريف) اى تمام تعريف العرض (احترازا عن صفات الله تعالى) وفيه نظر لانه يصدق على صفات الله تعالى تعريف العرض الذى ذكره المتكلمون لاخراجها عن البحث اذ البحث فى اقسام العالم على رأيهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز بهذا بل هذا اشارة الى دليل حدوث قسمى العالم المنحصر فيهما اجمالا فكأنه قال الاعراض حادثة بحدوثها فى الاجسام والجواهر اللهم الا ان يقال ان قول المصنف فى تعريف العرض وهو ما لايقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على ما سبق ما ذكره الشارح اولا وآخر فحينئذ يكون له وجه وانكر الدهرية والثنوية والمعتزلة كون الاعراض وراء الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض صح ان يقال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق ﴿ كالوان ﴾ زعم بعض القدماء ان لاحقيقة للون بل كله امر متخيل كبياض الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية (واصولها) اى بسائطها (قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا) اى كالسواد والبياض (والباقى بالتركيب ﴿ والاكوان ﴾ هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) والاجتماع كون الجوهرين فى حيزين بحيث لايمكن تخلل الثالث بينهما والحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان معا فى موضع واحد فى آن واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هى الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الحركة وجودى والسكون عدم الحركة من المحل الذى فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنيا ﴿ والطعوم ﴾ وانواعها) اى بسائطها (تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والحموضة

(٦) والكيفيات النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والافحالة والكيفيات الاستعدادية وهى اما استعداد نحو اللاقبول كالصلابة ويسمى قوة واما استعداد نحو القبول يسمى ضعفا والكيفيات المختصة بالكميات التى للكميات بالذات وبواسطة الكميات بغيرها كاستقامة العارضة للكم المتصل والزوجية والفردية العارضة للكم المنفصل (رسالة مقولات)

(٣) اى كون الانسان متعمما فيلزم له نسبة الى المحيط (٤) فيلزم النسبة الى الزمان الذى هو فيه (٥) فيلزم له النسبة الى ذلك الغير المؤثر كالقاطع مادام قاطعا

والعفوصة والقبض) والفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه معا والقبض ظاهره فقط (والحلاوة والدسومة والتفاهة) هى يقال لعدم الطعم كما فى الجسم البسيط ولكون الجسم بحيث لايحس طعمه لصلابته ٦ كالصفر واذا حلل بحيلة يحس طعمه فالمعدود من الطعوم هو الثانى وقيل هو الاول فعده من الطعوم كعد المطلقة من الموجهات فى الحرارة تفعل فى الجسم الكثيف مرارة وفى الجسم اللطيف حرافة وفى الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل فى الجسم اللطيف حموضة وفى الجسم الكثيف عفوصة وفى الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل فى الجسم الكثيف حلاوة وفى اللطيف دسومة وفى المعتدل تفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا يحصى ﴿والروائح﴾ وانواعها كثيرة وليست لها) اى للرائح (اسماء مخصوصة) اى ليس لها اسماء الاعتبار الاضافة كرائحة المسك ورائحة العنبر وغير ذلك (والاظهر ان ماعدا الاكوان لايعرض الا الاجسام) فان الاكوان تعرض للجواهر الفردة كما تعرض للاجسام ٧) ظاهر كلام المصنف وهو يحدث فى الاجسام والجوهران جميع الاعراض من الالوان والاكوان والروائح كما يحدث فى الاجسام يحدث فى الجواهر الفردة الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والروائح لاتحدث فى الجواهر الفردة لان انواع هذه الاشياء لايمكن ان توجد فى الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما الاكوان فيشتمل عروضها الجواهر والاجسام (واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث) هذا بيان لقول الشارح من قبل لما سنبين (اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو) اى الدليل (طريان العدم كما فى اضداد ذلك) اى الحركة والضوء والسواد يعنى ان فى الحركة الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه العدم وكل مايطرأ فهو حادث الحركة الموجودة حادثة ولذلك فى السكون (فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر) ان القدم ينافى العدم (والا) اعلم ان

(٦) فلا يتحلل ذلك الجسم مايخالط الرطوبة اللعابية العذبة اى الخالية فى نفسها عن الطعوم التى هى آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد فاذا احتيل فى تحليله احس منه بطعم قوى حار كما يزنجر اى يجعل الصفر زنجارا واجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود فى الطعوم وهو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عددت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى وقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط (شرح مواقف)

(٧) ذكر فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس لايحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل مافى الكتاب رأى الشارح اومذهب بعض منهم (خيالى)

(الا)

الا ليس فى جميع المواضع للاستثناء بل فى بعض المواضع مركب من ان ولا ثم ادغم احدهما فى الآخر كما فى هذا الموضع اى وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كالعقول (لزم استناده) اى استناد ذلك القديم (اليه) اى الى الواجب لذاته (بطريق الايجاب) اى لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات (اذ الصادر) تعليل معلوله محذوف تقديره لم لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار * قلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذ الصادر (عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة) لكونه مسبوقا بزمان الاختيار ذهب الآمدى الى ان الاختيار القديم يجوز قدم اثره بخلاف اختيارنا الحادث فان الاثر يتخلف عنه لقصوره قبل حدوث اثر الاختيار اما بحدوث تعلقه او لافتقاره الى امر آخر كمباشرة الاسباب فينا والثانى باطل فى اختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه فلكلام الآمدى وجه (والمستند ٧ الى الموجب القديم قديم) ان كان بلا شرط او بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث لانها تستند الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية (ضرورة امتناع ٢ تخلف المعلول عن العلة) اتفق المتكلمين والحكماء على ان القديم لا يجوز أن يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا ولا قديما المقدر خلافه فاثبت قدمه يمتنع عدمه لان القديم اما واجب بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة واياما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولوازمه لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال * فان قيل لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث * قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام فى القديم * فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا * قلنا امتناع الشئ لا ينافى امكانه الذاتى لجواز ان لا يكون لذاته بل يقوم بعلته الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شئ من معلوماته قديما يمتنع العدم عليه وانما ذلك على رأى الحكماء

فينبغى ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا ينعدم فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب (عصام)

(٢) واذا امتنع تخلفه عنه امتنع عدمه بالضرورة فثبت منافاة القدم مطلقا للعدم والتلخيص ان يقال لو كانت هذه الاعراض التى هى الاضداد قديمة لما انعدمت واللازم باطل لتحقق انعدامها فالملزوم مثله وهو قدمها فيلزم حدوثها وهو المطلوب واما الملازمة فلما ثبت من منافاة القدم للعدم ولا معنى لكونه طريان العدم على الموجود دليل

حدوثه الا ما ذكرنا (ابن عرب)

فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب * قلنا انا التأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا على ماسيأتى لهذا زيادة تحقيق

(واما) حدوث (الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فيكون الاعيان حادثة (اما المقدمة الاولى) اعنى الصغرى وهى قولنا الاعيان لاتخلو عن الحوادث (فلانها) اى الاعيان (لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اماعدم الخلو) عن الحركة والسكون (فلان الجسم والجوهر الفرد لاتخلو عن الكون فى الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك) فان كان مسبوقا ظاهره يدل على ان الحركة هو الكون الثانى وكذا السكون وقد صرح الشارح فى مقاصده بقوله ههنا وهذا معنى قولهم اما تأويلا بمجموع الكونين بالكون الثانى فيتفق الكتابان واما تأويلا للكون الثانى بمجموع الكونين فيكون مافى الكتابين اشارة الى المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته (وهذا ٧ معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فان قيل يجوز ان لايكون مسبوقا بكون آخر اصلا ٨ كما فى آن الحدوث ٩ فلا يكون متحركا كما لايكون ساكنا) حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى الحيز ولكن لانسلم ان ذلك الكون منحصر فى الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر فى حيز آخر لجواز ان لايكون الكون مسبوقا بكون اصلا لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون الجسم او الجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان لاتخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا يتم المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان (قلنا هذا المنع لايضرنا لمافيه من تسليم المدعى) يعنى ان هذا المنع لايضر المعلل ولا يفيد السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون آخر اولايكون مسبوقا به واياما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون حينئذ سالما عن المنع المذكور واما على تقدير الثانى

(٧) الذى ذكره من امر الكونين فى الحيز والحيزين (ابن عرس)

(٨) لافى ذلك الحيز ولافى حيز آخر

(٩) اى كما فى الكون الذى يتصف به الجوهر فى آن الحدوث اى حدوث ذلك الكائن اذ لو كان ذلك الكون مسبوقا بكون آخر مطلقا لم يكن ذلك الا ان الحدوث والمفروض خلافه ولا يجوز ان يكون الآن الواحد ظرفا لكونين عارضين لمفروض واحد واذا لم يكن ذلك الكون المذكور مسبوقا بكون آخر فلا يكون ذلك الجوهر فى آن الحدوث متحركا لانه لابد فى الحركة من كونين فى حيزين كما لايكون ساكنا اذ لابد فى السكون من كونين فى حيز واحد وحاصل السؤال منع عدم خلو الجوهر عن احد الضدين المذكورين (ابن عرس)

فلان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله فى آن الحدوث الذى هو المراد فيكون هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة (على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان) يعنى يمكن الجواب عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا ثابت ايضا لان فيه اثبات جسم ليس بساكن ولا بمتحرك فيكون المنع باقيا على حاله شرع فى جواب آخر بقوله على ان الكلام الخ (٣ واما حدوثهما ٤) اى الحركة والسكون (فلانهما من الاعراض وهى غير باقية) لان العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه اما قائما به اى بذلك العرض او بغيره والاول محال لان البقاء عرض ايضا لان العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن استمرار الوجود وهو زائد على الذات بدليل صحة نفى البقاء عن الذات فيلزم قيام العرض بالعروض وقيام العرض بالعرض لا يجوز وعند الفلاسفة يجوز قيام العرض بالعرض كقيام السرعة بالحركة * قلنا لا نسلم ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة تسمى بالنسبة الى بعضها سريعا والى الآخر بطيئا ولكون هذا مختلفا فيه احتاج الى دليل آخر بقوله (ولان ماهية الحركة ٦ لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية تنافيها) اى المسبوقية * قوله لما فيها تعليل مقدم لتقتضى وفيه بحث لانه اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين لا يلزم حدوث الكون مطلقا لثبوته مع السابق والمسبوق معا ولكن الانتقال فى الماهية لا يستلزم حدوثها احتاج الى دليل آخر وهو قوله (ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال) قيل جواز الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون فى بعض الاجسام ودوام الحركة فى بعضها والاستدلال بان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام فى الماهية انما يفيد الجواز الوقوع (لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين * لا يقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه * لانا نقول ان القديم اسم لموجود لا اول له والدليل انما قام على امتناع عدمه لا غير وهو ان القديم اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب فلا نقض بالمعدوم الازلى

(٣) واما الامر الثانى من الامرين اللذين لابد فى الصغرى منهما وهو اثبات حدوثهما (ابن عرس)

(٤) عطف على قوله اما عدم الخلو

(٦) الحركة التى هى كونان فى آنين فى حيزين او كون اول فى حيز

(واما المقدمة الثانية) اى الكبرى وهى كل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث (فلان مالايخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال) قلنا فيه منع لثبوته فى الفلك (وههنا) اى فى المذكورات ٢ (ابحاث ٣ الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر) اى الجزء الذى لا يتجزى (والاجسام) هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر (وانه يمتنع) عطف على قوله لادليل اى على تقدير انه لادليل على انه يمتنع (وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا) هذا وارد على قوله والجسم والجواهر لايخلو عن الكون فى الحيز (كالعقول والنفوس المجردة ٥ التى يقول بها الفلاسفة) فانها اعيان الا انها ليست باجسام وجواهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل من الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كونه غير متحيز جاز كونه غير متحرك ولا ساكن واذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن تخلف عنهما ولا يلزم حدوثهما (والجواب ٨ ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل) والهاء يعود الى مافى ماثبت (من الممكنات ٩) لان المقصود اثبات الواجب تعالى وتوحيده وصفاته الآتية وحدوث ماثبت وجوده كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالعقل الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض (وهو الاعيان ٢ المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات والثانى ٣ ان ما ذكر) من الدليل على حدوث الاعراض (لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها) اى من الاعراض (مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده) يعنى اذلم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث اضداده بالدليل وهو طريان العدم (كالاعراض القائمة بالسموات ٤ من الاشكال ٥ والامتداد) اى الطول والعرض والعمق (والاضواء ٧) قوله الثانى ان ماذكر يرد على قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل وهو طريان العدم (والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها) اى ضرورة انها لاتقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان

وغيره (والفحص) طلب الشئ فى بحث وكذا التفتيش (والمحاولة) طلب الشئ بالحيل (والمزاولة) طلب الشئ بالمعالجة وبحث عن الشئ بحثا استقصى طلبه وفى الارض حفرها ومنه فبعث الله غرابا يبحث فى الارض (والبحث) عرفا اثبات النسبة الايجابية او السلبية من المملل بالدلائل وطلب اثباتها من السائل اظهار اللحق ونفيا للباطل (كليات ابى البقا)

(٥) لان التجريد ينافى التحيز (ابن عرس)

(٨) هذا جواب بتحرير المدعى (٩) المعبر عنها بالعالم (٢) فلاشئ من العالم عندنا الا وهو متحيز بنفسه اوتابع فى تحيزه لمتحيز بنفسه

(٣)) حاصل السؤال ان المطلوب منها اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه فلابد من اثبات حدوث جميع الاعراض والدليل السابق لايوفى بذلك على ما بين ههنا لانه انما ينهض على اثبات حدوث ماشوهد حدوثه وادرك عدمه (ابن عرس) (٤) (ههنا) من الافلاك والكواكب (٥) الكرية (٦) العلوية (٧) الكوكبية

ههنا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان الحركات قائمة بالسموات باتفاق بيننا وبين الخصوم فاذا لم يصدق ان السموات لا يخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات حادثة فاذا حدثت السموات وجب القول بحدوث الاعراض القائمة بها من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدنا به اولم نشاهده لان العين التى قامت به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك العرض ايضا حادثا بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره وعلى هذا كان الاولى اثبات حدوث الاعيان اولا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بان الاعراض ايضا حادث لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لم ثبت حدوث الاعيان بحدوث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزوم الدور ٢ ﴿ والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها ﴾ اى فى الحالة المخصوصة ﴿ وجود الحوادث فيها ﴾ اى وهو اشارة الى رد قوله فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل يلزم ثبوت الحادث فى الازل حاصله ان يقال لا نسلم انما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وانما يلزم ذلك ان لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة فى نفس الامر يلزم من وجود الجسم فى تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس كذلك ﴿ بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية ﴾ وازلية الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال هو الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازمة * قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان كالتفسير الثانى وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاول على العدم الذاتى وهو ظاهر ﴿ فى جانب الماضى ﴾ والابد عبارة عن استمرار الوجود لا الى نهاية فى جانب المستقبل والسرمد عبارة عن استمرارين ﴿ ومعنى ازلية ٨ الحركات الحادثة انه ما من حركة ٩ الا وقبلها ﴾ اى قبل الحركة ﴿ حركة اخرى ٢ لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون ﴾ الواو للحال ﴿ انه لا شئ عن جزئيات الحركة بقديم ﴾ بمعنى انه يوجد جزء واحد يبقى ويستمر وجوده ﴿ وانما الكلام فى الحركة المطلقة ﴾ وهى قديمة عندهم * حاصل السؤال لا نسلم ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة

(٢) وجوابه انا اثبتنا حدوث الاعيان بالاعراض المخصوصة كالحركة والسكون وحدوث الاعراض المطلقة بالاعيان المخصوصة

(٨) جواب دخل مقدر تقديره لو كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود لم يصلح اطلاقه على الحركات الحادثة اعنى الحركات الفلكية فكيف يقولون بازليتها فاجاب عنه بان الازلية ههنا بمعنى آخر (قريمى)

(٩) تحدث فى موضوعها الذى هو الفلك (ابن عرس)

(٢) فالحركات الازلية من حيث انه لا اول لها حادثة من حيث ان كل حركة منها مسبوقة بعدمها (ابن عرس)

المطلقة لايخلو عن الحراكات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة ﴿والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات﴾ تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لو كانت قديمة اى وجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياته ازليا اذ لا تحقق للكلى الا فى ضمن الجزئيات لكن اللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب بانه لا وجود للمطلق فى الخارج لا بنفسه ولا فى ضمن الجزئى فلا يلزم قدمه لانه صفة الموجود ﴿والرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من﴾ الجسم ﴿المحوى٦﴾ كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر لايخلو عن الكون فى الحيز وحاصله ان يقال ان قولكم فلان الجسم والجوهر لايخلو عن الكون فى الحيز اما قضية مهملة فلا يتم مطلوبكم الذى هو جميع الاجسام والجواهر لان القضية المهملة فى قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر الذى هو غير المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولو كان لكل الجسم حيز لزم عدم تناهى الاجسام ويلزم منه ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شئ حاو مماس لفلك الافلاك ٧ وليس كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد كلها متناهية كما ثبت فى موضعه بالبرهان القطعى والبرهان السلمى وغير ذلك من البراهين الدالة على تناهى الابعاد وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذى هو مرادكم ﴿والجواب ان الحيز عند المتكلمين ٨ هو الفراغ المتوهم الذى يشغله﴾ اى يدخله ﴿الجسم﴾ او يشغله الجوهر الفرد بلا نفوذ بعده ٩ ولم يذكره لانه ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر محتمل ﴿وينفذ فيه﴾ اى فى الفراغ المتوهم ﴿ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن﴾ اى الوجود والعدم ﴿من غير مرجح ثبت ان له﴾ اى العالم ﴿محدثا﴾ يعنى لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوى فى العقل امكان وجوده وعدمه فلابد من مخصص يرجح احد الجانبين

محويا والحاوى له كذلك ولا ينتهى الى حاو ليس بمحوى لان المفروض ان ذلك الحاوى جسم فلابد له من حيز واذا بطل ان كل جسم لابد له من حيز ثبت استغناء بعض الاجسام عن الحيز فلم ينتقض الدليل على حدوث جميع الاعيان لانه مبنى على ان كل جسم لابد له من حيز نعم يثبت به حدوث ما لا يخلو عن الكون فى الحيز

(٧) وهو الفلك الاطلس المسمى بالمحدود للجهات اذ هو جسم لا حيز له عندهم (ابن عرس)

(٨) واذا كان هذا هو معنى الحيز فلا يلزم من كون كل جسم لابد له من حيز عدم تناهى الاجسام لان ذلك انما لزم من جعل الحيز سطحا باطنا من الجسم وهو ظاهر فان الفراغ المذكور فليس بجسم ولا مستلزم له (ابن عرس)

(٩) لا الفراغ المتحقق كما هو مذهب بعض الفلاسفة

على الآخر ﴿والمحدث للعالم هو الله تعالى﴾ ٣ معنى تعالى اى جل وعلا عن الحاد الملحدين وعما يقول المشركون فى صفاته (اى الذات ٤ الواجب الوجود الذى يكون وجوده) اى وجود الواجب (من ذاته ولا يحتاج ٥ الى شئ اصلا اذ لو كان) محدث العالم (جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح ٦ محدثا للعالم ومبدأ له ٧) اى علة للعالم والا لزم الدور او التسلسل (مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما) اى علامة (على وجود مبدأ له) الضمير فى له عائد الى ما (وقريب من هذا) اى قريب الى قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ (ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان) اى المبدأ (ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها) اى للممكنات اذ الشئ يمتنع ان يكون علة لنفسه * فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه * فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه * قلت نعم فى الاعتبار واما فى الحقيقة فلا وانما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلف الاعتبارات والعبارات (وقد يتوهم ان هذا) اى قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الخ (دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك) اى ان يكون اثباته بحيث لا يجعل بطلان التسلسل احدى مقاماته لان من عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود الصانع (بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل) فيه بحث لان الاشارة الى دليل بطلانه ليس افتقارا له وانما ثبت الافتقار ان لو اخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع وليس كذلك (وهو) اى احد ادلة بطلان التسلسل (انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة) لكون تلك السلسلة ممكنة وان كانت غير متناهية (وهى) اى العلة (لا يجوز ان تكون نفسها) اى نفس الممكنات (ولا بعضها) واليه اشار بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها (لاستحالة كون الشئ علة لنفسه) لان العلة مقدمة على المعلول وتقدم الشئ على نفسه محال (ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة) بيانه لو كان بعض الممكن لا على التعيين علة للبعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة

(٣) اتى بالاسم الظاهر مع ان الظاهر ان يقول والمحدث له فالعالم فى كلامه اعم مما ثبت حدوثه ومما لم يثبت والمحدث للكل هو المحدث بالذات وقاعدة اعادة الشئ معرفة قد يعدل عنها (كنقروى)

(٤) وانما لم يقل اى الواجب الوجود لان الاسم الشريف انما مدلوله الذات المتعالية لان المفهوم (ابن عرس)

(٥) اذ المحتاج هو الممكن واذا وجد كان وجوده من غيره لا من ذاته لما عرفته آنفا فالمحدث للعالم هو الله الواجب الوجود لانه من ثبت وجوده لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود او جائزه ولا جائز ان يكون جائز الوجود (عرس)

(٦) فقوله فلم يصلح محدثا للعالم اشارة الى مذهب اهل الحق من استناد كل المحدثات اليه تعالى ابتداء وقوله او مبدأ له اشارة الى مذهب الفلاسفة من استناد الممكنات بعضها الى بعض حتى ينتهى اليه تعالى والتلخيص انه كان جائز الوجود لم يصلح ان يكون صانعا للعالم على المذهبين (عرس)

(٧) بان يترتب سلسلتها فى الاحداث حتى ينتهى اليه (عرس)

لعله وههنا اشكال ٢ وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود فى الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا فيه وعلة كل منها داخلة فى السلسلة فحينئذ يمتنع الافتقار الكل الى العلة اذليس لها وجود مستقل اونسلم افتقاره الى علة هى نفسه على معنى انه يكفى فى وجودها نفسها من غير حاجة الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثانى والثانى للثالث والثالث للرابع وهذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذليس فيه تقدم الشئ على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسله بآخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران والثانى بديهى البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثانى وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم والتسلسل على ثلاثة اصناف الاول فى طرفى الماضى فقط اى لا ابتداءله فيه لكن له انتهاء فى طرف المستقبل والثانى فى طرف المستقبل فقط اى لا انتهاءله فيه لكن له ابتداء فى طرف الماضى والثالث فى طرفيهما اى لا ابتداءله ولا انتهاءله وهذا اشد امتناعا من الاولين والثانى من الاول (ومن مشهور الادلة ٣) عطف على قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اعنى استحالة ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة فى الوجود (برهان التطبيق) الاضافة بيانية فهو يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبدأ معلول آخر لانهاية لعلله اومن جانب المعلول فقط بان يبدأ مبدأ اول لانهاية لمعلولاته اومن الجانبين معا (وهو) اى برهان التطبيق (ان نفرض ٤ من المعلول الاخير) وهو مالايكون علة لشئ اصلا (الى غير النهاية جملة ٥ ومما قبله) اى قبل المعلول الاخير (بواحد مثلا) اى بمرتبة واحدة اى بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذلك الواحد (الى غير النهاية جملة اخرى) تقرير الدليل ان الحوادث لوكانت غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احديهما من مبدأ معين وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة (ثم نطبق الجملتين بان يجعل الاول) اى الجزء الاول (من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا) اى الثالث بالثالث والرابع

(بالرابع)

من احادها اوالهيئة الاجتماعية فان كان الاول فكل من تلك الآحاد معلل بآخر لاالى نهاية وان كان الثانى فوجوده اعتبارى والكلام فى الموجود الخارجى والامر الاعتبارى لايحتاج الى علة موجودة فى الخارج لانا نقول ليس المراد واحدا منهما وانما المراد بالسلسلة الكل من حيث هوكل وهو عين الآحاد ولاريب فى ان الكل بهذا المعنى موجود خارجى ممكن فيحتاج الى علة ولاجائز ان تكون نفس السلسلة ولابعضها لماتبين (عرس)

(٣) الدالة على بطلان التسلسل (ابن عرس)

(٤) سلسلة الممكنات مترتبة معلولا على علة لاالى نهاية على سبيل التضاد ثم نفرض من المعلول الاخير

بالرابع والخامس بالخامس (فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص) اى الجملة الثانية (كالزائد) اى الجملة الاولى (وهو محال) فيه بحث لانه ان اريد به التساوى فى الحدين فلا حد فيهما من جانب اللاتناهى وان اريد وجود من احدهما بازاء كل واحد من الآخر فاستحالته ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم التناهى لا من جهة التساوى فى المقدار (وان لم يكن فقد وجد فى الاولى ما لا يوجد بازائه) الهاء يعود الى ما (شئ فى الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه) اى من تناهى الثانية (تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه) اذ المفروض كذلك (والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة) وقد فرضناها غير متناهيين هذا خلف (وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل ٨ تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم) قوله هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار فى مراتب الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته مع ان المطلوب الذى هو التناهى غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيتين امور وهمية ليس لها جملتان فى نفس الامر يكون احديهما منطبقة للاخرى فصار ان الجملتين المفروضتين فى الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعان فى ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه وليس يلزم من انقطاعهما فى الوهم انقطاع ما لا يتناهى فى نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليس تلك الجملتان فى نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما فى نفس الامر (فلا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق جملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ولا بمقدوراته) هذا يرد على قوله كان الزائد كالناقص (فان الاولى) اى معلومات الله تعالى (اكثر من الثانية مع لا تناهيهما) اى معلومات الله تعالى ومقدوراته لان كل ما هو مقدور الله فهو معلومه ضرورة بخلاف

والمعلولات المترتبة المذكورة وغير مجتمعة كما فى الحركات الفلكية (عرس)

(٨) والمعنى ان هذا التطبيق الذى وقع الاستدلال به على بطلان التسلسل انما اعتبر بين الامور المضبوطة بالوجود الخارجى المستغنية فى وجودها عن الاعتبار والتعقل لاجل الاستدلال به على تناهيها وامتناع كونها ليست متناهية وهو بهذه الصفة لا يمكن ان يكون فى الامور العدمية الوهمية المحضة لانقطاعها فى التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره والوهم عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاعه عن تطبيقها فلا يكون فيها للتطبيق المذكور مساغ بخلاف الامور المحققة الوجود حيث يفرض العقل التطبيق فيها فيتم على الوجه المطلوب واذا تقرر ذلك فلا يرد النقض على هذا الدليل بمراتب العدد الذى هو وهمى محض (ابن عرس)

العكس لان ذاته تعالى وصفاته وجميع الممتنعات معلوماته وليس بمقدوراته لان المقدورية يقتضى صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم وليس كذلك فيما ذكر والا لم يثبت الوحدانية والامر ليس كذلك (وذلك) اى عدم ورود النقض المذكورة (لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهى الى حد لايتصور فوقه) فوق حد (آخر) اى عدم تناهيها انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجى (لا بمعنى ان مالا نهاية له يدخل فى الوجود فانه محال ٨) اى الدخول ٩ فى الوجود محال يعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لاتنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما فى نفس الامر لان التساوى فى نفس الامر فرع وجودها فى نفس الامر بخلاف ماله وجود فى نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما انقطاعه فى نفس الامر فيكون ما لايتناهى فى الواقع ونفس الامر متناهيا فيه وانه محال واما عدم انقطاعه فى نفس الامر فيلزم تساوى الجانبين الزائدة والناقصة وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف ماثبت فى نفس الامر والواقع ﴿الواحد ٢﴾ يعنى ان صانع العالم واحد ٣ ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة) يعنى ان صانع كل شئ ابتداء هو الله تعالى واحد عند اهل السنة والجماعة خلافا للثنوية فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثانى خالق الشر فخالق الخير يزدان وخالق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور والثانى الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان اقتضى الخير ينبغى ان لايكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغى ان لا يكون خيرا ولان الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء بالشر شر وان لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة الالوهية ويمكن ان يجاب عنه بان يقال لانسلم ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة الينا وبالنسبة الى الله تعالى كله خير ومصلحة فلا يرد شبهتهم (والمشهور فى ذلك) اى فى كون صانع العالم واحدا (بين المتكلمين برهان التمانع) اى التنازع (المشار اليه

الاول معناه ان مامن عدد الا ويتصور فوقه عدد وهو صادق والثانى معناه ان مادخل تحت الوجود الخارجى من الممكنات لانهاية له وهو كاذب لان ذلك محال فقوله وذلك لان معنى مالاتناهى الخ فيه تحقيق وايضاح لقوله سابقا وهذا التطبيق الخ (عرس تمه)

(٩) اى دخول مالا نهاية له

(٢) قوله الواحد ومابعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائر له اخبار المحدث ولقد اشار الشارح الى الثانى وقد اصاب لان كلا منها عقيدة كلامية يستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا (عصام)

(٣) الواحد اذا استعمل من غير تقدم الموصوف اريد به المتوحد فى ذاته واذا جرى على الموصوف اريد به المتوحد فى صفته (شرح مواقف)

بقوله تعالى لوكان فيهما الهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لوامكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلامنهما) اى من الحركة والسكون (فى نفسه امر ممكن) يعنى كل واحد منهما بالنسبة الى نفسهما مع قطع النظر عن الآخر (وكذا تعلق الارادة بكل منهما) اى من الحركة والسكون (اذ لا تضاد بين الارادتين) اى ارادة الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو المريدان نعم متعلقهما وهو زيد واحد لكنه ليس بمحل الارادتين بل المرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه بخلاف ارادتى الواحد للضدين فانهما متضادان لاتحاد المحل (بل بين المرادين) اى بل التضاد بين المرادين * اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ففى كل موضع يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط وفى كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى وبل ههنا للامر الاول (۷ وحينئذ اما ان يحصل الامران) اى المرادان فى حالة واحدة (فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما) ايضا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر * وفيه بحث لان مريد احد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا * قوله فيلزم عجز احدهما اضافة الاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قوله اولا يعم انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلو المحل عن الضدين اللذين لا يرتفعان كالحركة والسكون (وهو) اى العجز (امارة الحدوث) فلا يصلح لكونه الها فيلزم خلو الاثر عن المؤثر وهو ايضا محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون صانع العالم واحدا بالضرورة . قوله امارة الحدوث اى دليله والا فالامارة لا تفيد اليقين فلا يصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخلف المراد يفيد العجز قطعا لا ظنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعى ليس فى محله (والامكان لما فيه من شائبة) اى رائحة (الاحتياج) واللام فى لما متعلق بامارة والضمير فى فيه راجع الى عجز احدهما (فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون) اى التعدد (محالا وهذا ۹ تفصيل ما يقال

(۷) لما فرغ من بيان الملازمة بين امكان الهين وامكان التمانع اخذ فى بيان بطلان اللازم الذى هو امكان التمانع بقوله فحينئذ حصل اجتماع الارادتين على الوجه المذكور على سبيل الفرض لزم من ذلك محال لذاته قطعا لانه اما ان يحصل الامران الخ (ابن عرس)
(۹) الذى ذكره فى ترتيب هذا الدليل وبيان وجه دلالته مفصلا

ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) دفع هذا المنع بقول الشارح لامكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لاينافي امكان التمانع وامكان التمانع كاف فى اثبات المطلوب (اويكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما) اى الممانعة والمخالفة (المحال) تقرير ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل ان يقال لانسلم ان تعدد الآلهة يستلزم المخالفة والممانعة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقرير التعدد لاستلزامها المحال اعنى اجتماع النقيضين * دفع هذا المنع قول الشارح لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن اورد بان امكان كل منهما بحسب القدرة لاينافى امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد منهما اذا علم المصلحة فى احد الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة جوابه ان رعاية الاصلح لاتجب على الواجب تعالى كما بين فى موضعه (اوان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد) اى كامتناع ارادة الواحد (حركة زيد وسكونه معا) واما اندفاع هذا المنع فلانه لاتضاد بين ارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين (واعلم ان قوله تعالى) ومعنى تعالى ارتفع بصفات المدح عما يشركون به من اصنام اى انها ليست شركاء له لانهم لايخلقون شيأ (لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية) اى منطوقة هذه الآية حجة اقناعية اى ليست بحجة قطعية بالنسبة الى العقل نفسه وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست عقلية مع اشارته الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع زعم البعض ان الآية حجة قطعية اذ لوكان فيهما آلهة فاما ان يؤثر المجموع او احدهما او كل منهما والكل باطل منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المشار اليه (على ماهو اللائق بالخطابيات ٨ فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض) اى غلب بعضهم اى لوكان فيهما آلهة لعلا بعضهم على بعض (والا) اى وان لم يكن الحجة اقناعية اى ظنية والملازمة عادية بل قطعية او عقلية (فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما) اى السموات والارضين

وانه صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولايجدى معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التى الفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم يشمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التى لايعقها الا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازى فى عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير اليه قوله تعالى ولارطب ولايابس الا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليها عبارة واشارة قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الخ وحاصله انه لايتوجه الاعتراض على الشارح بجعله هذه الحجة الشريفة اقناعية

(عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه) اى لا يستلزم الفساد
بالفعل فالملازمة ممنوعة اى هذا لا يلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق
التخالف والتمانع ومجرد التعدد لا يقتضى التخالف (لجواز الاتفاق على
هذا النظام وان اريد به ٢) بالفساد (امكان الفساد فلا دليل على انتفائه ٣)
اى الفساد اى فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم (بل النصوص
شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام) لقوله تعالى يوم تبدل الارض
غير الارض والسموات مطويات وقوله تعالى يوم نطوى السماء كطى
السجل (فيكون ممكنا لا محالة) بل يقع على تقدير التعدد والوحدة
(لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما) يعنى ان لا توجد
السموات والارضون اولا بالذات (بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما
تمانع فى الافعال) قوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى اثبات الملازمة يعنى تقرير
برهان التمانع انه لو تعدد الآلهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما
بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول ينافى
القدرة والثانى يوجب توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والثالث
يوجب الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء (فلم يكن
احدهما) لا على التعيين (صانعا فلم يوجد مصنوع) اضافة الاحد للعموم
فيفيد عدم صنع كل منهما (لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد
الصانع) يعنى ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع
لجواز صنع احدهما او يراد ان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب
تعالى فى الواقع لبرهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله
لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع (وهو) اى امكان التمانع (لا يستلزم
انتفاء المصنوع) تقديره ان الملازمة المذكورة فى الآية الكريمة على تفسيرك
بقولك بمعنى انه لو فرض صانعان الخ لا تصدق فضلا عن ان تكون
قطعية لان فرض تعدد الآلهة فيهما لا يستلزم الا امكان التمانع وهو
لا تستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان
كذلك لا يكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا قوله لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الخ فيه بحث

(٢) واعلم انه لما كان القول بخطابة هذا الدليل الكريم محل تدقيق النظر حتى انه خفى على كثير من العلماء وذهب جمع غفير الى ان الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر احتماله مع ذكر الجواب عنه لازالة الابهام عن دعواه وايضاح وجه الدلالة وانكشافه انكشافا تاما ثم انه لما تبين تعذر كون الملازمة عقلية على احد التقديرين السابقين وكون اللازم غير منتف على التقدير الآخر اراد ان يبين ان الملازمة ههنا من التعدد والفساد المفسر بعدم التكون لا يكون قطعية (ابن عرس)

(٣) وايضاح ذلك ان نقول هذا التوجيه يصير بمعنى لو وجد صانعان للزم فساد وهو عدم تكون العالم واللازم باطل ضرورة ثبوت تكونه فالملزوم مثله وهو التعدد واما بيان الملازمة فهو بان نقول قد ثبت ان التعدد مستلزم لامكان التمانع واذا كان كذلك لم يكن احدهما الخ واذا لم يكن احد صانعا لم يوجد الخ فيثبت بطلان اللازم فيثبت المطلوب فقال لا يقال ذلك لانا نقول الخ (ابن عرس)

لان السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرده مطلقا يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاع المصنوع وهو محال حاصل معنى الجواب الاول ٢ ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صانعا على قوله لامكن بينهما تمانع مسلم لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن احدهما صانعا ممنوع اذلا يلزم من عدم كون احدهما صانعا انتفاء المصنوع (٣ على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون ٤ بالفعل) بجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين (ومنع انتفاء اللازم ٥) اى يرد منع انتفاء اللازم (ان اريد ٦ بالامكان) بناء على ان الكل ممكن يمكن عدم تكونه * فان قلت العالم متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين * قلت امكان عدم التكون يدل على تكونه لا عدمه فلا محذور حاصل الجواب الثانى اشارة الى منع الملازمة مطلقا اى سواء كان عدم التكون بالفعل اوبالامكان (فان قيل ان ٧ مقتضى كلمة لو انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه) يعنى لا يلزم من هذه الآية الكريمة الا انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب الذى هو انتفاء التعدد مطلقا فلا يصلح الآية حجة على انتفاء التعدد * لا يقال اذا دل الكلام على انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد فقط حصل المطلوب وهو انتفاء التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر * لانا نقول انه لانسلم حصول المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهنا ليس كذلك فانه لما دل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقى انتفاء الملزوم بلا دليل وهو خلاف المطلوب (فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الماضى بسبب انتفاء التعدد) يعنى انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد فى الماضى فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تفيد بالماضى * نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثانى لكن القصد الى المقصود بلا تحريف احسن (قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط) حتى قالوا ان لو لانتفاء الثانى دون العكس كما هو المشهور (من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان

(احمد)

(٢) والتلخيص ان ما جعل لازما للتعدد وهو عدم كون واحد منهما صانعا يستلزم عدم المصنوع بالضرورة ولكن قد بينا ان عدم كون واحد منهما صانعا لا يكون لازما عقليا للتعدد لجواز الاتفاق عقلا وانما امتنع عادة (ابن عرس)

(٣) على انه يرد على جعل اللازم من التعدد عدم التكون بناء على تفسير الفساد بذلك منع الملازمة بين التعدد وعدم التكون (عرس)

(٤) بعدم التكون المذكور

(٥) اذ معنى عدم تكون الشئ بالفعل ان لا يوجد ذلك الشئ فى الخارج فان كان المراد من عدم التكون ذلك وهو الوجه الظاهر من الاطلاق فالملازمة ممنوعة وقد سبق بيان بطلانها (عرس)

(٥) الذى هو التكون

(٦) عدم التكون بالامكان

(٧) استشكالا للاستدلال على انتفاء المقدم الواقع فى شرطية لو بانتفاء التالى (عرس)

احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط ﴿القديم﴾ هذا تصريح بما علم التزاما) قيل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها (اذ الواجب لا يكون الا قديما) بل هذا تشنيع على المصنف حيث اختصر في اداء المسائل غاية الاختصار فلا يليق بحاله الا التطويل (اى لا ابتداء لوجوده) اى الواجب (اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده) اى الواجب تعالى (٢ من غير ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان) فحينئذ تكون دلالته على القديم صريحة (لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون وجوده لذاته اى لا يمكن ان يكون وجوده من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية (وانما الكلام في التساوى بحسب الصدق) اى البحث في انه متساو في الصدق ام لا (فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه) اى القديم (على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها) اى على صفات الواجب فلا يكون الكلام بالترادف صادقا فكان مرادهم بالترادف التساوى في الصدق فحينئذ يستقيم الكلام (ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة) هذا جواب ما يقال وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب لتعدد القدماء (وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير) رحمه الله تعالى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) فيكون الواجب والقديم مترادفين * قوله وفي كلام البعض خبر وتصريح مبتدأ (واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) فيلزم منه ان لا يحتاج الصفات الى الغير (بانه) اى القديم (لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه) اذ لا واسطة بينهما اى الامر الثالث بين القديم والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذى لا ابتداء لوجوده والحادث هو الموجود الذى يكون لوجوده ابتداء والاول سلب وهو رفع النسبة الحكمية والثانى ايجاب وهو اثبات النسبة الحكمية فلا واسطة بين الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتنافيين او لزم اجتماعهما

(٢) دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون المستجمع (عصام)

لان ما كان وجوده مسبوقا بعدم لا بد لوجوده من مرجح كما سبق بيانه ولا معنى للواجب الا ما كان وجوده من ذاته ولا معنى للممكن الا المحتاج في وجوده الى غيره فيكون وجوده من ذلك الغير فالقدم لازم قطعى للواجب ظاهر اللزوم جدا بحيث يظن وحدة المفهوم في لفظ الواجب والقديم حتى وقع في كلامهم (ابن عرس)

وكل ذلك محال (فيحتاج ٢ في وجوده الى مخصص فيكون محدثا) اى حدوثا ذاتيا لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله (اذ لا نعني بالمحدث الا ٤ ما يتعلق وجوده) والهاء يعود الى ما (بايجاد شئ آخر) لان المحدث الزماني ما لا يكون وجوده لذاته لا بمجرد الافتقار الى الغير وما وقع في كلام بعض العلماء من الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار (ثم اعترضوا ٥ بان الصفات ٦ لو كانت واجبة لذاتها لكانت) اى الصفات (باقية والبقاء معنى ٧ فيلزم قيام المعنى ٨) اى البقاء (بالمعنى) اى بالصفة (فاجابوا بان كل صفة ٢ فهي باقية ببقاء هو) اى البقاء (نفس تلك الصفة) اى البقاء ليس امرا موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل ٣ البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود (وهذا ٤ الكلام) اى كلام حميد الدين الضرير (في غاية الصعوبة ٥ فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد) يعني ان قلنا بكون الصفات واجب الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد (والقول بامكان الصفات) يعني ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة (ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث) فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث فلهذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذي وعده الشارح (فان زعموا انها) اى الصفات (قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لانه لا تنافي بين الحدوث الذاتي وبين القدم الزماني (وان هذا ٧ لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد ٨) لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا غيره مما يقولون بقدمه (وسيأتي ٩ لهذا زيادة تحقيق (الحي) معناه

(٤) ذلك القديم (٢) الا المحدث بالمعنى الاعم الذي تقدمت الاشارة اليه وهو ما يتعلق الخ (٥) اى اصحاب هذه المكلة على انفسهم حيث قالوا بوجوب الصفات لذاته واستدلوا بما ذكر بان هذه الصفات الخ (ابن عرس) (٦) المقدسة (٧) اى صفة فيحتاج بالضرورة الى موصوف يقوم به (ابن عرس) (٨) وذلك يجر الى القول بجواز قيام العرض بالعرض وقد قالوا بامتناعه (ابن عرس)

(٢) من الصفات المقدسة (٣) وتحقيق الجواب انه ليس البقاء صفة وجودية وانما هو عبارة عن استمرار الوجود (ابن عرس) (٤) الذي ذكروه من كون الصفات واجبة لذاتها (٥) واعلى مراتب الاشكال (٧) اى القدم الذي اتصف به او المعنى (ابن عرس) (٨) الكلامية (٩) في مباحث الصفات

في اسمه تعالى انه تنقهر الموجودات تحت وجوده والافعال تحت فعله
وادراكات تحت ادراكه حتى لايشهد عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله
مفعول مدرك ﴿القادر٢﴾ والقدير بمعنى الا ان الاول ابلغ في الوصف
والقدرة ومعناه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل اخترع كل موجود
سواه واستغنى عن معاونة غيره ﴿العليم﴾ معنى وصفه به كمال علمه وكماله انه
احاطه بكل شيء علما ظاهرا وباطنا اولا وآخرا دقيقا وجليلا وعلم المخلوقين
﴿السميع﴾ المعنى فيه انه لايعزب عن ادراكه مسموع وان خفى من مستتر
السر الستر بل ادق من ذلك ويدرك حسن حركة الهباء٣ في بهم٤ الظلما
يسمع مناجاة المتناجين في ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة
الجنان يسمع بغير اصمخة ولا آذان كما يفعل بغير جارحة ولا بنان ويتكلم بغير لغات
ولا لسان جلت ذاته الكريم عن تطرق الحدثان فمن لم يدقق نظره فيه
ولا شك يقع في محض التشبيه ﴿البصير﴾ معناه لانه لايعزب عن علمه مثقال
ذرة تحت التحت ولا فوق الفوق الا وهو مبصرة منزه عن حدقة واجفان
ومقدس عن انطباع الصور في ذاته كانطباعه في حدقة الانسان فان ذلك
من صفة الحدثان وحظ البصر الحسى مقهور قاصر لانه لايشاهد البواطن
والسرائر ولا الهواجس ولا الخواطر٥ و الارواح ولا الضمائر ﴿الثانى
المريد﴾ لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع) اى
الطريق الغريب (والنظام المحكم مع مايشتمل عليه) الضمير في يشتمل عائد الى
عالم والهاء في عليه الى ما (من الافعال٦ المتقنة) بيان ما (والنقوش المستحسنة
لايكون) خبر ان (بدون هذه الصفات) اى الحى القادر الخ* اعلم ان اثبات
محدث العالم كسبى واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من كلام
الشارح انه بديهى وليس كذلك فلعله اراد ببديهة الاستلزام والانتاج
وان كان المحصول كسبيا *قوله لايكون بدون هذه الصفات نوقش فيه
بان العلم بالمسموع والمبصر كاف في النظام المستحسن فلايثبت السمع
والبصر * اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وانما عدا مستقلين لكونهما
نوعين آخرين من العلم * فان قلت ان النحله قد تفعل فعلا عجيبا وهو بناء
البيوت المسدسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت وهو يفعل فعلا عجيبا

(٢) انه تعالى حى هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر
كل عالم قادر فهو حى
بالضرورة لكن اختلفوا
فى معنى حياته لانها في حقنا
اما اعتدال المزاج النوعى
او قوة الحس والحركة
ولا يتصور فى حقه تعالى
فقالوا انما هى كونه يصح
ان يعلم ويقدر وهو مذهب
الحكماء وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة
انها صفة توجب صحة العلم
والقدرة
(مواقف مع شرحه)

(٣) هباء سماء وزنده توزه
دينور وهوايه آغوب وير
يوزينه طاغلمش خرده
طوبراغه دينور (اوقيانوس)

(٤) اشد سواد

(٥) خاطر انسانك درونه
لايح اولوب جولان ايدن
شيئه دينور رأى وفكر
وتدبير ووسوسه كبى
هاجس مناسنه
(اوقيانوس)

(٦) الافعال اى المفعولات
لانها التى يشتملها العالم
واما نفس الافعال فعبارة
عن تعلقات التكوين عند القائل به وتعلقات القدرة عند غير القائل (ابن شجاع)

مع عدم العلم فى كل واحد من النحلة والعنكبوت * قلت ان كل حيوان يفعل فعلا عجيبا فهو عالم ٢ بذلك الفعل (على ان اضدادها) اى اضداد الصفات المذكورة (نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها) اى عن النقائص يريد انه لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهى الموت والعجز والجهل والصمم والعمى وكلها نقص ٣ نوقش فيه بان هذا مسلم فى الحياة والعلم واما القدرة فضده الايجاب لا العجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل ٤ عن الضدين مع العدم قبوله لهما ولا نقص فيه كالاستلذاذ الحسى فان عدمه نقص فينا لا فى البارى لعدم قبوله لهما قيل السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص فى البارى يجب تنزيهه عنه وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع كمال والخلو عنه جهل يجب تنزيه الحق عنه (وايضا ٥ قد ورد الشرع ٦ بها) اى بالصفات المذكورة يعنى ان الله تعالى نص فى كلامه القديم على ذلك حيث قال ولا يحيطون بشئ من علمه انزله بعلمه انه سميع بصير ذو القوة المتين الى غير ذلك من الآيات ٧ (وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) اى على الصفات ٨ المذكورة (فيصح التمسك بالشرع ٩ فيها) اى فى الصفات ٢ قوله وبعضها الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات فلو استدل ثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون المعلول علة لعلته فيكون دورا فاجاب عنه وبعضها لا يتوقف الخ * حاصله ان يقال ان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد والبصر فيصح التمسك بالشرع لعدم لزوم الدور وان بعضها مما يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع تعالى وكلامه وحياته فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر (كالتوحيد) ٣ اى يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعى وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره * واعترض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور * جوابه ان غايته استلزام الوجوب

(٢) لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل ﴿ ١٠٠ ﴾ الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ماهو مبدأ لذلك الفعل الصادر منهما (شرح مواقف)

(٣) واذا كان انتفاؤها عنه تعالى امرا يقينيا فثبوت هذه الصفات له تعالى امر يقينى بالضرورة فهذان طريقان لاثبات هذا المطلوب (ابن عرس)

(٤) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها (شرح مواقف)

(٥) يمكن اثبات بعضها بالشرع لانه قد ورد الخ

(٦) من النصوص القطعية من الكتاب والسنة

(٧) ذلك تقدير العزيز العليم انه عليم بذات الصدور تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم قال لا تخافا اننى معكما اسمع وارى قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم الآية

(٨) التى هى البعض من الصفات المشار اليها

(٩) اى بالادلة السمعية

(٢) اى فى اثبات تلك الصفات

(٢) التى لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح اثباتها (٣) اى كما ان التوحيد (الوحدة) لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد (قره كمال)

الوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا فلا دور (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فان معرفة الشرع موقوفة على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهى والخبر والاستدلال بالشرع عليها دور قيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم على الصانع شرع فالدور لازم * جوابه ان الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهى واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان تكون مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له تعالى (ونحو ذلك) كثبوت علمه وحياته وقدرته وارادته (مما يتوقف ثبوت الشرع عليه) (ليس ٦) اى محدث العالم (بعرض ٧) وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون المنافاة بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض فان قلت لانسلم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة والطبايعين قالو بالوهية الطبائع الاربع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى كلها اعراض * قلت القائلون بالوهية النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة حيان سميعان بصيران على ماذكر فى التبصرة فلم يكونا من الاعراض وكذا الطبايعين والا فكيف يقولون بكون الاعراض صانعا للعالم (لانه) اى العرض (لا يقوم بذاته بل يفتقر ٨ الى محل يقومه فيكون ممكنا ٩ ولانه يمتنع بقاؤه ٢) اى العرض (والا ٣) اى وان لم يكن البقاء ممتنعا (لكان البقاء معنى قائما به) اى بالعرض (فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال) لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض او قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اى هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشئ غير ذلك الشئ فيكون البقاء زائدا على الوجود فلوقام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لان مالا يقوم بنفسه لايقوم الغير به البتة واما الثانى فلان البقاء لو كان قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقى هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف المقدر وايا ما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لايكون قديما

(٩) لمانبه على جواز التصريح بماعلم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود ولقد سلك الشارح فى نفى العرضية طريقا بعيدا مع ان هنالك طرقا اقصر منها ماذكره فى شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان العرض يتبع فى التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا الا انه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقدام الممكن ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث (عصام) (٧) ولا خفاء ان الاولى بنفى العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض وكأنه احتيج الى نفى كونه عرضا لايهام اطلاق النور فى الشرع عليه تعالى عرضه (عصام) (٨) اى فى وجوده (٩) وهو سبحانه تعالى الواجب لذاته فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم (٢) عند المتكلمين مطلقا وباتفاق العقلاء يمتنع بقاء بعض انواعه كالاعراض السيالة ويجوز عليه العدم مطلقا (٣) اشارة الى دليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض (ابن عرس)

والواجب الذى هو صانع العالم لابد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب (لان قيام العرض بالشئ معناه) اى معنى قيام العرض بالشئ (ان تحيزه) اى العرض (تابع لتحيزه) اى الشئ (والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا) اى دليل امتناع بقاء العرض (مبنى ٢ على ان بقاء الشئ ٣ معنى ٤ زائد على وجوده) اى الشئ ٥ فاورد الشارح لهذا المطلوب دليلين اولهما مختار عنده وهو قوله لانه لا يقوم بذاته وثانيهما مزيف وهو قوله ولانه يمتنع بقاؤه وقوله لان قيام العرض الخ دليل المحالية وقوله وهذا ٦ مبنى اشارة الى تزييف الدليل الثانى (وان القيام ٧ معناه التبعية ٨ فى التحيز) معطوف على ان بقاء الشئ فان نفس التحيز عرض فلو كان معنى قيامه بموضوعه التبعية فى التحيز الكان للتحيز تحيز وينقل الكلام اليه. ويلزم وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد هكذا طعن الفلاسفة وليس بشئ لان تحيز العرض ليس له كون زائد على ذلك العرض بخلاف تحيز الجوهر والفرق ناش من ان التحيز للجوهر لازم لانه لازم الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال ٩ على العرض دون الجوهر (والحق ٢ ان البقاء ٣ استمرار الوجود وعدم زواله) اى الوجود ٤ لا معنى زائد على الوجود (وحقيقته) ان البقاء (الوجود ٥ من حيث النسبة الى الزمان الثانى) الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بقاء فالوجود بالنسبة الى الزمان الثانى عين البقاء لان البقاء زائد على الوجود (ومعنى قولنا وجد فلم يبق) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو لم يكن زائدا على الذات ٧ لما صح قولهم وجد فلم يبق كما لا يصح ان يقال وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات ٨ والا لما صح اثباته مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد فلم يبق (انه حدث ٢ فلم يستمر ٣ وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى) يعنى ان بقاء الوجود فى الزمان الثانى فمعنى وجد فلم يبق وجد فى الزمان الاول دون الزمان الثانى فلم يلزم من هذا عروضه بصحة نفى الوجود ايضا حاصل الجواب ان المنفى نسبة الوجود ٤ لا نفسه (وان ٥ القيام ٦)

بالبقاء (٦) اشارة الى منع الملازمة التى دل عليها قوله والا لكان الخ (٧) اشارة الى بطلان التالى وهو (٧) اى قيام العرض بغيره (٨) اى كون العرض تابعا (٩) من محل الى محل آخر على ما سبق (٢) قوله والحق بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين (عصام) (٣) ليس معنى موجودا فى الخارج بل هو استمرار الوجود (٤) اى وجود ذلك الشئ (٥) اى وجود الشئ (٦) اى نسبة الوجود (٧) اى على وجود الذات (٨) اى على وجود الذات (٩) فانه تناقض (٢) وجوده (٣) بل العدم (٤) الى الزمان الثانى لا نفسه من حيث هو هو فلا يلزم التناقض ومع ذلك لا يلزم زيادته فى الخارج فتأمل (قره كمال) (٥) والحق ايضا ان الخ (٦) اى قيام المعنى بالشئ المقوم له سواء كان ذلك المعنى عرضا اولا ليس معناه التبعية فى التحيز وانما معناه ماهو اعم من ذلك وهو اختصاص الناعت الخ (ابن عرس)

معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود (هو اختصاص ٤ الناعت بالمنعوت) اى اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيئين بحيث يقتضى احدهما نعتا والآخر منعوتا وحينئذ بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى (كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له لا بمعنى ان تحيزها تابعة لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى (٤ وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها) اى مع مشاهدة بقاء الاجسام (بتجدد الامثال) الباء متعلق ببقاء (ليس بابعد من ذلك فى الاعراض) اى من انتفاء عرض فى كل آن مع مشاهدة بقائه بتجدد الامثال * قوله وان انتفاء الاجسام متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه يتم بهذا يعنى لو قلت ان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا هذا القول فى الاجسام ففى الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لا يكون ثمه بقاء حتى يكون امرا زائدا عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه الادلة منعا كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد فى الاجسام بقاء فكيف فى الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه (نعم تمسكهم) جواب سؤال مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون محالا (فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها) اى الحركة (ليس بتام) خبر تمسكهم (اذ ليس ههنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة بل من الامور النسبية) هذا اشارة الى رد قول من قال انهما اى السرعة والبطؤ نوعان مختلفان من مطلق الحركة (اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات) لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس حمار بل اختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها ﴿ ولا جسم ﴾ لانه مركب ومتحيز وذلك) اى كونه مركبا ومتحيزا (امارة الحدوث) جوز اليهود والحنابلة اطلاق

(٤) هذا نقض اجمالى للدليل الذى اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقديره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعنى مخالفة الضرورة لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما سيان فى تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقائها فلا فرق بينهما فى كون بقاء كل منهما ضروريا اقول يمكن بيان الفرق بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التميز كما فى المتن (حاشية سيلكوتى وكنقزوى)

الجسم عليه تعالى بمعنى المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا ومعنى اما لفظا فستحيل واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله تعالى اولا والاول يوجب تعدد الآلهة والثانى يوجب اتصاف الجزء باضداده مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل واما الكرامية وهشام بن ٢ الحكم ٣ فيطلقون الجسم بمعنى القائم بالذات لا المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا لان اسماء الله تعالى توقيفية ولذا لا نسميه طبيبا وفقيها مع ان فى الجسم مبادرة الذهن الى المركب لانه معناه لغة ﴿ ولا جوهر ﴾ ٤ اما عندنا فلانه) اى الجوهر (اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال ٥ عن ذلك) اى من المتحيز وجزء من الجسم (واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه) اى الجوهر (اسما للموجود لا فى الموضوع مجردا كان) كالعقول والنفوس (او متحيزا) كالاجسام (لكنهم جعلوه) اى الجوهر (من اقسام الممكن ٦ وارادوا به) اى بالجوهر (الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع) اى فى محل (واما اذا اريد بهما ٧) اى بالجسم والجوهر (القائم بذاته ٨ والموجود ٩ لا فى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما) اى الجسم والجوهر (على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك) اى باطلاق ١٢ (مع تبادر الفهم الى المتركب) عند اطلاق الجسم عليه تعالى (والمتحيز) عند اطلاق الجوهر وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بالزائد ولهذا يسمى الجزء الذى لا يتجزى جوهرا لانه اصل المركبات من حيث ان المركبات انما تنشأ عنه بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا ولان الجوهر عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتحيز الذى لا ينقسم والمتحيز هو المتمكن فى مكان فهو اما متحرك اوساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر حادثا لما مر من انه لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا حادث فلا يكون صانع العالم جوهرا وهو المراد (وذهاب المجسمة والنصارى) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى

(٢) من متكلمى الشيعة

(٣) قال ابن الحكم الله جسد طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه كالسبيكة البيضاء يتلألأ فى كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة وليست هذه الصفات غير ذاته ويقوم الله ويقعد ويتحرك وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت وانما يعلم الاشياء بعد كونها (شرح مواقف)

(٤) اى كونه تعالى ليس بجوهر

(٥) اى منزه

(٦) اى القسيم للواجب

(٧) غير المعنيين المذكورين

(٨) بان اريد بالجسم

(٩) بان اريد بالجوهر يمتنع اطلاق

(١٢) الجسم والجوهر على الصانع تعالى

(وان)

وان النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه فاى معنى من المعانى المذكورة للجسم والجوهر ذهبوا اليه فاجاب عنه بقوله وذهاب المجسمة والنصارى اى ذهاب المجسمة (الى اطلاق الجسم) عليه (و) ذهاب النصارى الى اطلاق (الجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه) وذلك المعنى هو ان يكون المراد بالجسم المركب والمتحيز لا القائم بذاته وان يكون المراد بالجوهر الذى لايتجزى او الماهية الممكنة التى اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع لا الموجود الذى كان لافى موضوع فيكون فى كلام الشارح وهو قوله وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه لف ونشر مرتب (فان قيل (٤) فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب القديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع) لا خلاف فى اطلاق ما ورد به اذن وعدمه فيما ورد منعه وان اطلاقه فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موضوعا بمعناه ولم يكن موهما بما يستحيل فى حقه فعندنا لايجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابوبكر وهو قول امام الحرمين وقال الامام الغزالى فى الصفة دون الاسم (قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال) اشارة الى جواب آخر للسؤال المقدم بقوله فان قيل (ان الله واجب والقديم الفاظ مترادفة) وهذا ممنوع لان الترادف اتحاد فى المفهوم ولا اتحاد بين مفهوماتها لان اسم الله اسم لذات الواجب والواجب والقديم وصفان متخالفان له تعالى فلا ترادف بين الثلاثة اللهم الا ان يراد بها التساوى فى الصدق تساهلا (والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق مايرادفه) والضمير المستتر فى يرادفه راجع الى ما والهاء يعود الى فى قوله باطلاق اسم بلغة لان اهل كل لغة يسمونه بلغتهم نحو خدا وتكرى وشاع ذلك بلانكير فكان اجماعا على ان الاذن الشرعى فى اطلاق المترادف وانما لم يجز اطلاق العارف والعاقل مع ترادفهما للعالم لان المعرفة يوهم سبق الجهل والعقل يشعر معنى الحبس ويطلق الشافى لا الطبيب لانه يشعر بالعلاج ولا يطلق الماكر والمستهزئ والمنسى والحارث والزارع مع ورودها فى الكتاب والسنة لان مجرد ورودها فى الشرع فاقتضاء المقام وانسياق

(٤) اعلم انه لاكلام فى جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على صفاته تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابوبكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما بما لايليق بذاته تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد الى الاستناد الى اذن الشرع كذا فى شرح المواقف (حاشية سيلكوتي)

الكلام ليس باذن بل يجب ان لايخلو عن نوع تفخيم ورعاية ادب (من تلك اللغة اومن لغه اخرى ومايلازم معناه وفيه نظر) اى فى كونه اذنا لاطلاق لازم معناه نظر اذلادليل عليه وقياسه على المراد كما قاله المعتزلة ممنوع لان القياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات * وجوابه ان التسمية عمل اللسان فيصح فيه القياس وقيل وجه النظر ان من لوازم اسم الخالق كونه خالق القردة والخنازير مع انه لايطلق عليه تعالى لما فيه من النسبة الى القبح بل يقال خالق كل شئ وفيه بحث لان ايهام القبح يمنع اطلاق المرادف ايضا ومثله مستثنى كما عرفت (ولا مصور ٢)اى ذى صورة وشكل مثل صورة انسان وفرس لان ذلك) اى مثل صورة انسان وفرس (من خواص الاجسام تحصل لها) اى تحصل الصورة للاجسام (بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات) وقال طائفة له تعالى صورة كصورة آدم عليه الصلاة والسلام وتمسكوا بقوله عليه الصلاة والسلام لاتقولوا فلان قبيح فان الله خلق آدم على صورته والجواب عنه انا لانسلم ان الضمير راجع الى الله حتى يثبت مطلوبكم لانه روى انه عليه الصلاة والسلام رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق آدم على صورته اى على صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الهاء راجعة الى آدم وفائدة الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التى شوهد عليها فى الدنيا لم تتغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس ولئن سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء فى خبر آخر ان الله خلق آدم على صورة الرحمن لكن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة كذا تطلق على مفهوم الشئ وعلى مابه يختص الشئ فى ذاته ويمتاز عن غيره ولذا قالت الحكماء العلم حصول صورة الشئ فى ذاته وارادوا بها مفهومه ومعناه وقريب من هذا مايقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فحينئذ يكون معنى خلق على صورة خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم

اى املهن اليك وفى حديث عكرمة وحملة العرش كلهم صور صير جمع اصور وهو مائل العنق فالصورة هى الشكل المائل الى الاحوال المطابقة للمصلحة والثانى ان الصور مأخوذ من صار يصير ومادة الشئ هى الجزء الذى باعتباره يكون الشئ ممكن الحصول وصورته اى الجزء الذى باعتباره يكون الشئ كائنا لا محالة فلا جرم كانت الصورة منتهى له ومصيره ولاشك ان الاجسام متساوية فى ذواتها وترى كل جسم مختصا بصورة خاصة وشكل والذوات المتماثلة اذا اختلفت فى الصفات كانت تلك الصفات جائزة الوجود والعدم والجائز لابد له من مرجح مخصص فافتقرت الاجسام باسرها فى ذواتها وصورها المخصوصة الى تخصيص مخصص قادر وهو الله تعالى فثبت انه تعالى هو المصور ثم انه سبحانه خص صورة الانسان لمزيد العناية كما قال وصوركم فاحسن صوركم (شرح اسماء حسنى للرازى) (و)

والغصب وامثال ذلك فحينئذ لايكون حجة قطعية على اثبات الصورة المحسوسة وقال عليه الصلاة والسلام من قال ان الله صورة كصورة آدم فهو كافر لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه الصلاة والسلام بتلك الصورة اى على الصورة التى اختارها ﴿ ولا محدود ﴾ اى ذى حد ونهاية) النهاية هى ما به يصير الشئ ذا الكمية الى حيث لايوجد وراءه شى منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس متناه من جهة واحدة وهى جهة السفل الذى يلاقى بها العرش ﴿ ولا معدود ﴾ اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس) البارى تعالى (محلا للكميات المتصلة كالمقادير) وهى الطول والعرض والعمق (ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر) لان كلا منهما امارة الحدوث والامكان وهو منزه عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك وهى نهايتها متلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان فى حد هو نهايتهما وهو النقطة والكم المنفصل ما لا يمكن فرض اجزاء يتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتها متلاقيين ﴿ ولا متبعض ولا متجزى ﴾ اى ذى ابعاض واجزاء) خلافا لليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين المتبعض والمتجزى ان ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزيا وباعتبار انحلاله اليها مطلقا يسمى متبعضا (ولا متركب ﴾ منها) اى من الاجزاء (لما فى كل من الاحتياج المنافى للوجوب) لان البعض فى بعضيته والجزء فى جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا فى كليته محتاج الى الاجزاء فاله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها) اى من اجزاء (متركبا وباعتبار انحلاله اليها) اى الى اجزاء (متبعضا ومتجزيا ﴿ ولا متناه ﴾ لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ﴿ ولا يوصف بالمائية ٤ ﴾ اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو) وكل ذى جنس شبيه بجنسه وكان القول بالمائية قولا بالتشبيه (والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب) لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم

---

(٤) المائية ترادف الماهية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ما هو وتطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب للسؤال بما هو كما تطلق عليها باعتبار ان تحقق الشئ بها والمائية منسوبة الى ما باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما ولذلك قال فى بيان التفسير المذكور لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو يعنى ان المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو قوله والمجانسة مربوط بكلام المصنف من قبيل عطف العلة على المعلول وان قوله لان معنى الخ انما هو لبيان وجه التفسير المذكور وقع بين العلة والمعلول ثم ان قوله لايوصف بالمائية معناه انه لايليق ان يسأل عنه بما المفيدة للمجانسة لانها للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها (حاشية كنقروى ملخصا)

(٤) قال في شرح المقاصد قال الشيخ ابو المنصور الماتريدي ان سألنا سائل عن الله تعالى

تركيب ماهية في العقل وفيه بحث لان التركيب العقلي لايستلزم التركيب في الماهية الخارجية ﴿ ولا بالكيفية ﴾ اي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ﴿ ولا يتمكن ٥ في مكان ﴾ وعند المشبهة والكرامية متمكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا بمعنى التمكن ولكن يثبتون جهة الفوق وقالت النجارية انه في كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل ذلك باطل * واستدل علماؤنا على عدم التمكن بان قالوا ان التعري اي الخلو عن المكان ثابت في الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التي هي غير الله غير قديم فلو تمكن الباري تعالى بعد حدوث المكان لزم تغير الباري تعالى عن المكان الى التمكن فيه والتغير من سمات الحدوث وعلامات الامكان والباري تعالى منزه عن ذلك * واستدل القائلون بالتمكن بالنص وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء هو الاستقرار في اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديمة بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى ولكن يمكن ان يجاب عن استدلالهم بان يقال هذه الآية لاتثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به التمام كما في قوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اي تم وكمل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار في المكان كما في قوله تعالى واستوت على الجودي اي استقرت سفينة نوح عليه الصلاة والسلام وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اي استولى وغلب فيكون الآية من المحتمل ولهذا الاحتمال لايكون حجة قطعية مع الترجيح في هذه الآية من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله تعالى مدح ذاته بقوله الرحمن على العرش استوى وذكر الاستواء للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه يشاركه فيه وضيع وشريف ﴿ لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم منه ﴾ عند المتكلمين ﴿ او محقق ﴾ عند الحكماء ﴿ يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم الجسم او بنفسه ﴾ اي الامتداد ﴿ عند القائلين بوجود الخلاء ﴾ وهم المتكلمون ﴿ والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار

(لاستلزامه)

بما هو قلنا ان اردت بما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت بما صفته سميع بصير وان اردت بما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شئ موضعه وان اردت بما هيته فهو متعال عن الجنس والمثال انتهى فقد اشار بهذا الى انه يسئل بما عن الوصف عن الفعل وعن الاسم وعن الماهية المختصة ولا يسئل عن الماهية المشتركة جنسية او نوعية حيث قال فهو متعال عن الجنس والمثال ولا مانع من ان يسئل عن خصوصية ذاته على ما اشار اليه الشريف (حاشية كنقروي)

(٥) اتى به مع ان التمكن لايكون الا في مكان لدفع توهم ان يكون التمكن بمعنى الاقتدار فنفيه باطل قطعاً او تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى مكان العلوم وعلى كل تقدير لابد أن يحمل على التجريد فافهم (حاشية كنقروي)

لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولابعد فيه والالكان متجزيا) هذا السؤال مبنى على تقدير كون المتحيز والمتمكن متساويين والجواب بمنع التساوي بل بينهما عموم وخصوص مطلق والمتحيز اعم من المتمكن والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن (قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ ٩ المتوهم الذى يشغله ٢ شئ ممتد) كالجسم (اوغير ممتد) كالجزء الذى لايتجزى والتمكن هو الفراغ المتوهم الذى يشغله جسم فقط (فما ذكر دليل على عدم ٦ التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التحيز ٧ فهو) اى الدليل (انه لو تحيز) البارئ تعالى (واما فى الازل فيلزم قدم الحيز) لان التحيز نسبة بين المتحيز والحيز وازليته نسبة تستلزم ازلية المنتسبين فيلزم ان يكون الحيز ازليا وهو محال هذا انما يلزم ان لوكان الحيز موجودا خارجيا وقد فسره بالفراغ المتوهم اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشئ فيلزم قدم محيطه (اولا) اى ان لم يتحيز فى الازل (فيكون محلا للحوادث) فيه بحث لانه ان اراد انه محل للحيز فالامر بالعكس وان اراد انه للتحيز فهو امر نسبي لا حادث فلعله اراد الاول واراد بالمحلية المقارنة (وايضا) دليل ثان على عدم التحيز (اما ان يساوى) البارئ تعالى (الحيز او ينقص عنه) اى عن الحيز (فيكون متناهيا) لان الحيز متناه بناء على انه تناهى الابعاد كلها والمساوى للمتناهى والناقص عن المتناهى لابد وان يكون متناهيا ايضا والالزم ان لا يكون مساويا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف المقدر ونقيض المفروض (او يزيد عليه) اى على الحيز (فيكون) البارئ تعالى (متحيزا واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لاعلو ولاسفل ولاغيرهما) كيسار وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة ورفع الايدى الى السماء وقت الدعاء تعبد كوضع الجبهة على الارض فى السجود والاستقبال على الكعبة فى الصلاة (لانها) اى الجهات المذكورة (اما حدود واطراف) عطف تفسير (للامكنة اونفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ) يعنى الجهات الست تكون نفس الامكنة

---

(٩) الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الماء للكوز (كنقروى)

(٢) ولا يلزم من كون الشئ شاغلا لحيز ان يكون متمكنا فيه بل قد يكون متمكنا اذا كان ذا بعد كما فى الجسم وقد يكون ذلك الشاغل للحيز غير متمكن فيه كما فى الجوهر لانه لا بعد فيه وقد ظهر بذلك ان المكان اخص من الحيز عند المتكلمين واما عند الفلاسفة فهما بمعنى واحد لانه لامتحيز عندهم الا وهو ذو بعد (عرس)

(٦) اى على انه يمتنع فى حقه تعالى الاتصاف بالتمكن ولكن لايدل هذا الدليل بخصوصه على عدم التحيز اذ نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم (عرس)

(٧) وامتناع اتصافه تعالى به واللازم باطل ضرورة قيام البرهان على انتفاء قدم غيره تعالى والملزوم مثله وهو التحيز (عرس)

باعتبار الاضافة الى شئ كما ان سقف البيت مكان الشئ على تقدير ان يكون ذلك الشئ فوقه وهو جهة علو ﴿ولا ٢ يجرى عليه﴾ اى على البارى ﴿زمان ٤﴾ يعنى انه لايتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله او بمعنى انه تعالى لايكون فى الزمان اذ لو كان فى الزمان يلزم ان يكون حالا للحوادث المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزمه تغيرات متعاقبة فان كونه فى هذا الزمان يغاير كونه فى زمان بعده وقبله فيكون محلا لتلك الحوادث والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن فى الزمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل ولا حال (لان الزمان عندنا) اى عند اهل الحق (عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر) مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر ومثل الشهر يقدر به السنة ومثل السنة يقدر به العمر والدهر وغير ذلك (وعند الفلاسفة) كارسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة (عن مقدار الحركة) اى حركة الافلاك (والله منزه عن ذلك) عن المتجدد والمقدار لان كل ذلك من امارات الامكان فالله تعالى منزه عن ذلك (واعلم ان ماذكره) المصنف (من التنزيهات) اى الصفات السلبية (بعضها يغنى عن البعض) يعنى فى كلام المصنف حشوا وتكرارا فان عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه تعالى جسما لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه مصورا بصورة من الصور يستلزم كونه تعالى محدودا ولا معدودا ولا متناهيا لان كلها من خواص المقادير واذا انتفى كونه مصورا بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيا وعدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه تعالى متجزيا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لان التمكن انما يكون فى زمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتيج الى ماذكره الشارح من قوله واعلم الى آخره (الا انه) اى المصنف (حاول) اى طلب (التفصيل والتوضيح فى ذلك) اى فى التنزيه (قضاء) اى اداء (لحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة) بقوله ولا مصور والمشبهة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى يشبه شيأ من الموجودات (والمجسمة) بقوله ولا جسم والمجسمة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى جسم مستقر على العرش (وسائر

قيل معناه ولا يتعين وجوده بزمان بناء على ان الجريان على الشئ يستعمل بمعنى تعينه له ومنه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معنى الجريان هنا انك تقول ضربت ضربا وضربة فتعين به ماقصدت من الفعل انتهى (هذا بيان نوعه وعدده)

(٤) ومعنى كون الوجود زمانيا انه لايمكن حصوله الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لايمكن حصوله الا فى مكان وكما لايجرى على ذاته تعالى لايجرى على صفاته القديمة واذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة وهى منطبقة عليه تعالى لان ذلك محال يقتضى التغير فى ذاته تعالى بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات

(حاشية كنغروى ملخصا) (فرق)

فرق الضلال ٢ والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة) كالمتبعض مع المتجزى (والتصريح بما علم ٣ بطريق الالتزام) كقوله ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يتمكن فى مكان ولا يجزى عليه زمان (ثم ان مبنى التنزيه عما ٤ ذكرت) بقوله ليس بعرض الى آخره (على انها تنافى وجوب الوجود لمافيه ٥ من شائبة الحدوث والامكان) لاحتياج كل منها الى شئ (على مااشرنااليه) خبران من انه ليس بعرض لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ومن قوله ولا جسم لانه متركب ومتجزالى غير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحدا بعد واحد (لا على ماذهب اليه المشايخ ٧) هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره (من ان معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه) هذا دليل على عدم كونه تعالى عرضا ولقائل ان يقول لانسلم ان معنى العرض مايمتنع بقاؤه بل هو مايقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه اولا يمتنع (معنى الجوهر مايتركب عنه غيره) اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهرا حتى يقال لم لايجوز وجود جوهر مجرد غير مركب اولانسلم ان الجوهر مايتركب عنه غيره بل هو مايقوم بذاته سواء تركب عنه غيره اولم يتركب (ومعنى الجسم مايتركب هو عن غيره) ضمير هو راجع الى ما هذا دليل على عدم كونه تعالى جسما ولقائل ان يقول لانسلم ان معنى الجسم ذلك بل هو معنى الكل اولان ذلك معناه الاصطلاحى لا اللغوى فان معناه فى اللغة مايقوم بذاته اى بنفسه لابغيره (بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك) قد عرفت ضعف هذا الدليل (وان الواجب) عطف على معنى العرض الى آخره (لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث) فى ذاته قوله وان الواجب الخ دليل على عدم كونه تعالى متبعضا ومتجزيا وفيه شئ لانه لايتصف شئ منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم تعدد الواجب * قلنا ان اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ماينبغى فلانسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثمانية فلانسلم انه لو انعدم هذه الصفات فى الاجزاء يلزم النقص لان نقص الجزء يستلزم نقص الكل لم لايجوز ان يحصل

ثلاثة واليهود القائلين بالجهة والكرامية القائلين باتصافه بالحوادث (عرس)

(٣) والتصريح بما علم وجه آخر سوى ماذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم ايضا (عصام)

(٤) عما لايليق به تعالى من الصفات السلبية التى ذكرت انما هو على انها اى الصفات المذكورة (ابن عرس)

(٥) اى الصفات التى ذكرت على وجه السلب عنه تعالى

(٧) من المتكلمين المتقدمين

(٧) فالمبنى انما هو على التنافى المذكور لا على ماذهب اليه المشايخ فى الاحتجاج فى هذا المقام على هذا المرام من التمسكات التى يظهر انها ليست بادلة قطعية بعد البحث عنها حيث ذهبوا فى الاستدلال الى نفى العرضية الى ان معنى العرض الخ (عرس)

من اجتماع الاجزاء الناقصة كمال للكل كما انه يحصل من اجتماع الشعرات قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منهما (وايضا) هذا دليل على انه ليس بصور ولا بشكل (اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات) من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك (فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها ٦ وهي مستوية الاقدام في افادة المدح) بثبوتها (والنقص) بعدم ثبوتها (٧ وفي عدم دلالة المحدثات ٨ عليه) يعني مستوية الاقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور دون بعض وببعض الاشكال دون بعض وببعض الكيفيات دون بعض فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح (فيفتقر ٩ الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا يرد المنع ههنا بان يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته ولم يدخل تحت قدرة الغير (بخلاف ٣ مثل العلم والقدرة) هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو انتم قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي الواحد والحي الى آخره قلنا في هذه الصفات مرجح (فانهما) اي العلم والقدرة (من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما) كما مر من ان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما (واضدادها) اي العلم والقدرة (صفات نقصان لا دلالة) للممكنات (على ثبوتها) اي على ثبوت اضدادها (لانها) تعليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ (تمسكات ضعيفة) وقد بينا ضعفها في اثناء التقرير فيما سبق ولا نعيدها (توهن) اي تضعيف (عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم) اي من الطاعنين (اي تلك المطالب العالية) اي الصفات السلبية (مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف) منهم الكرامية ذهبوا الى كونه في الجهة ككون الاجسام فيها بحيث يشار اليه بانه هنالك (بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح) في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى والصورة كقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله آدم على صورته * ورأيت ربي في ليلة المعراج

(٦) اي بعض الصور والاشكال والكيفيات وهي اي هذه الامور المذكورة التي وقع الترديد فيما بين الاتصاف بجميعها او ببعضها (عرس)

(٧) كذا مستوية

(٨) التي يستدل بها في اثبات الصانع وصفاته

(٩) المتصف بذلك البعض

(٣) فالمشايخ لما استدلوا على انه تعالى لا يجوز ان يتصف ببعض تلك الامور للزوم الترجيح من غير مرجح او الافتقار المرجح المستلزم للحدوث استشعروا الاعتراض بانهم قد اثبتوا الله تعالى هذه الصفات المخصوصة وهي بعض من مطلق الصفات في الجملة فيلزم ههنا ما يلزم هناك فاجابوا بما حاصله ان الصفات المثبتة له تعالى صفات كمال واضدادها صفات نقص فليست مستوية في المدح والنقص حتى يلزم من اثبات بعضها احد المحالين المذكورين (٤)

على صورة شاب امرد والجوارح كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله خلقت بيدى وقوله عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عليه الصلاة والسلام ان الله ليضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه وهذه الآيات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها مالم تؤول ولو ذكرت التأويلات فى الآيات والاحاديث المروية فى هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثر الملام * والجواب الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لا تعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التى هن اصل الكتاب ﴿ وبان كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون ﴾ الله تعالى ﴿ جسما او جزء جسم مصورا متناهيا ﴾ قوله وبان كل موجودين فرضا الخ دليل عقلى على انه تعالى جسم ومصور ﴿ والجواب ﴾ عن الدليل العقلى ﴿ ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس ﴾ اى العالم ﴿ والادلة القطعية قائمة على التنزيهات ﴾ هذا جواب عن الدليل النقلى ﴿ فيجب ان يفوض علم النصوص ﴾ الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر ﴿ الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا ﴾ اى اختيارا مفعول له لقوله ان يفوض ﴿ للطريق الاسلم ﴾ وانما كان اسلم لسلامته بالكلية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم الزيغ وتشويش العقيدة على من لا ينسرح عقله لدقائق التأويلات ولبدائع الاستعارات وهو الموافق للوقف فى قوله وما يعلم تأويله الا الله ﴿ او تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون ﴾ التأويل من تأولت الشئ اى صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر ﴿ دفعا ﴾ مفعول له لقوله على ما اختاره ﴿ لمطاعن الجاهلين وجذبا ﴾ اى منعا ﴿ بضبع القاصرين ﴾ عن ادراك الحقائق ﴿ سلوكا ﴾ مفعول له لقوله اوتؤول ﴿ للسبيل الاحكم ﴾ لاحكامه اساس الدين عن تطرق خلل اليه بظواهر يتبادر عنها الفهم الى ما يمتنع ان يكون مرادا بانه يصلح لذلك وهو الموافق لعطف قوله والراسخون على الله والاول اولى بالنسبة الى العامة والثانى احق بالقياس

(٤) وان اعترض عليهم ايضا بانه جاز ان يكون هناك صفات كمال اخر سوى هذه فاثبات هذه دون تلك اثبات بعض الصفات المستوية فى افادة المدح اجابوا بانها وان كانت مستوية فى كونها صفات كمال لكنها متفاوتة من حيث دلالة المحدثات فان تلك الصفات لم تدل عليها المحدثات بخلاف هذه الصفات المقدسة فان المحدثات دلت على ثبوتها له تعالى والحاصل ان المشايخ لم يتمسك فى هذه التنزيهات بهذه الادلة التى تمسك بها المشايخ المشار اليهم لانها تمسكات ضعيفة (ابن عرس)

الى الخاصة فان الادلة النقلية ٢ لاتعارض القواطع العقلية التى لاتقبل التأويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف على مايتوقف على العقل من معرفة وجود البارى وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجزة فلورجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذى هو الاصل لتصديق الفرع وهو محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبنى على صدق الاصل ضرورة فاذا لم تعارض النقلية العقلية فنحن بين امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف اونشتغل بتأويلها على وجه يليق على ماهو طريق الخلف وهو طريف المحققين من المتأخرين ﴿ ولايشبهه شئ ﴾ اى لايماثله امااذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة) كاتحاد زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان فى الماهية الانسانية (فظاهر) اذليس بين الله وغيره مماثلة لعدم اتحادهما فى النوع والالزم ان لايكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف المقدر وخلاف ماثبت بالبرهان وهو محال (واما اذا اريد بها) اى بالمماثلة (كون الشيئين بحيث يسد) اى يقوم (احدهما) اى احد الشيئين (مسد الآخر اى يصلح كل لمايصلح له الآخر فلان شيأ) جواب اما (من الموجودات لايسد مسده تعالى) اى مسد البارى تعالى (فى شئ من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات) اى من الاوصاف التى فى المخلوقات (بحيث لامناسبة بينهما) اى بين اوصاف البارى تعالى وبين اوصاف المخلوقات * فان قلت ماالفرق بين المعنيين فى المماثلة* قلت لعل المعنى الثانى اعم من المعنى الاول لان الشيئين لما اتحدا فى الحقيقة كان كل منهما سادا مسد الآخر من غير عكس * قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذاوت فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التى هى حالة خامسة خاصة مبدأ لهذه الاربعة * ورد عليهم بان الشركة فى الذاتية تستلزم الامتياز بالمتعين فيلزم التركيب من المميز والمشترك وكون الغير مجانسا له تعالى لوكان المشترك جنسا ومشاركا له تعالى فى الماهية لوكان المشترك نفس الماهية والمذكور فى عدم المماثلة هو الدليل العقلى واما النقلى

(فقوله)

---

(٢) الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب اولا قيل لاتفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه على العلم بالوضع اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والارادة اى على العلم بان تلك المعانى مرادة له والاول وانما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثانى يتوقف على عدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة فى زمن النبى عليه السلام الى معان اخرى وعلى عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والكل لجوازه لايجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض مادل عليه الدليل النقلى اذلو وجد لقدم على الدليل النقلى بان ٣

فقوله تعالى ليس كمثله شئ (قال فى البداية) بيان لقوله لامناسبة بينهما (ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث) لانه حصل لنا بعدما لم يكن فينا (وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة) لاعرضا (وقديما وواجب الوجود) اى لاجائز الوجود (ودائما) اى لايتجدد فى كل زمان (من الازل الى الابد فلايماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه) اى كلام البداية قيل هذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة فى وجه من الوجوه (وقد صرح) صاحب البداية يريد به التصريح فى موضع آخر (بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا) اى شيئان (فى وصف واحد انتفت المماثلة) المقصود من هذا الكلام بيان ان ماذكره صاحب البداية مخالف لماذكره الشيخ ابو المعين فى كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب البداية ان المماثلة هى الاشتراك فى جميع الاوصاف وان المفهوم من كلام الشيخ ابى المعين ان المماثلة هى الاشتراك فى بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة (قال الشيخ ابو المعين) وهو من مشايخ المتكلمين (فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لايمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه) اى اذا كان عمرو يساوى زيدا فى الفقه (ويسد مسده فى ذلك الباب) اى فى ذلك الفقه (وان كان بينهما) اى بين زيد وعمرو (مخالفة بوجوه كثيرة ومايقوله الاشعرى) من تمة كلام الشيخ ابى المعين والاشعرى جماعة منسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى (من انه لامماثلة الابالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء) فى القياس (فى الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة) والدليل على ارادة النبى عليه الصلاة والسلام الاستواء فى الكيل لامطلق الاستواء انه لو كانت الحنطتان متوبتين فى الكيل جاز بيع احديهما بالاخرى وان تفاوت الوزن بان يكون احديهما ثقيلة والاخرى خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب الاخرى صغيرة ولاشك ان الشيئين اذا كانا متساويين فى الكيل وكان عدد احدهما

(٣) يؤول النقلى عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء وانما قدم المعارض العقلى على الدليل النقلى اذ لايمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما وتقديم النقل على العقل ابطال للاصل بالفرع وفيه ابطال الفرع ايضا اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز فناؤه وبطلانه فلايكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشئ وتصحيحه الى ابطاله كان مناقضا ومستلزما لنقيض نفسه فكان باطلا (٤)

اكثر من عدد الآخر كان الاكثر عددا صغيرا والاقل عددا كبيرا ولوكان مراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمتساويين هي المساواة في جميع الوجوه لما جاز بيع احدى الحنطتين بالاخرى عند الاستواء في الكيل والاختلاف في هذه الاشياء واللازم باطل وكذا الملزوم ﴿والظاهر انه لامخالفة﴾ هذا اشارة الى التوفيق والتلفيق من جانب الشارح بين ماقاله صاحب البداية والاشعري وبين ماقاله النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث المذكور ﴿لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا﴾ لافي كل شئ ﴿وعلى هذا﴾ اي على تقدير ان لاتخالف بين الحديث وبين كلام الاشعري ﴿ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا﴾ اي ككلام الاشعري ﴿والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما﴾ اي الشيئين ﴿من جميع الوجوه يرفع التعدد﴾ قيل هذا ممنوع لجواز التغاير بخصوص ذاتيهما مع الشركة في جميع الوجوه يقال في جوابه ان خصوص الذات من جملة الوجوه فالاتحاد لازم للشركة في جميعها ﴿فكيف يتصور التماثل﴾ لان المماثلة انما تكون بين الشيئين ﴿ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ﴾ ﴿لان الجهل بالبعض﴾ لان الايجاب الجزئي نقيض السالبة الكلية فاذا بطل الايجاب الجزئي تعين المراد وهو السالبة الكلية وهي لايخرج عن علمه شئ ﴿او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص﴾ لان نسبة الله تعالى الى جميع الاشياء على السواء فيكون علمه بالبعض دون البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض يحتاج الى مخصص ومرجح فيكون البارى تعالى محتاجا الى الغير فهو ينافي كونه محدثا للعالم وصانعاله ﴿مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم﴾ اي علم البارى ﴿وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وهو على كل شئ قدير لا كما زعمت الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات﴾ وشبهتهم من ذلك انه لو كان عالما بان زيدا في الدار عند كونه فيها فعند خروجه من الدار ان بقي علمه بكونه فيها يكون جهلا لاعلما وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على الله تعالى محال فلايكون عالما بالجزئيات لكونها متغايرة اما الكليات فلاتغاير فيها فلايقع التغير في علم البارى فيكون عالما بالكليات * والجواب عنه بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم مثبتا في نفس العالم ليتغير ذات العلم

(٤) وعالا والحق ان الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اي في الشرعيات بقرائن مشاهدة في المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في معانيها التي يردا بها الآن والتشكيك فيه سفسطة وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر والنهي والفاعل وغيرها وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول (ع)

(بتغير)

بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والمحال هو الثاني دون الاول * قال الامام في تفسيره ونبين هذا بمثال في الحسيات ولله المثل الاعلى وهو ان المرآة الصافية المصيقلة اذا علقت في موضع وقوبل في وجهها جهة ولم تحرك ثم عبر عليها زيد لابسا ثوابا ابيض يظهر زيد في ثوب ابيض واذا عبر عليها عمرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل يقع في ذهن احد ان المرآة مع كونها حديدا تغيرت او يقع له انها في تدويرها تبدلت او يذهب وهمه الى انها في صقالتها اختلفت او يخطر بباله انها عن مكانها انتقلت لا يقع لاحد شيء من هذه الاشياء فافهم علم الله تعالى من هذا المثال فان المرآة ممكنة التغير وعلم الله تعالى غير ممكن التغير ﴿ولا يقدر على اكثر من واحد﴾ لانهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه لو قدر على اكثر من واحد لزم ان لا يكون البارى تعالى واحدا لان حيثية صدور احد الامرين غير حيثية صدور الامر الآخر فلا يكون واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر * والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لا يصدر الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدورا مغايرا له تعالى فلا يكون الواحد من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالى باطل وكذا المقدم ﴿والدهرية انه تعالى لا يعلم ذاته﴾ والدهرية قوم يثبتون واجب الوجود لكن يسندون الحوادث الى الدهر ومنشأ شبهتهم ان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين المنتسبين ونسبة الشيء الى نفسه محال * والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان التغاير الاعتبارى كاف في تحقق النسبة فان الذات من حيث امكان عالميته مغاير له من حيث امكان معلوميته فلا اشكال ﴿والنظام انه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقبح﴾ استدل النظام بانه لو قدر على خلق الجهل والقبح لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجهل جاهل وخالق القبح قبيح * والجواب عنه ان يقال لا نسلم ان خالق الجهل والقبح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف بالجهل لا الخالق به ولا يلزم من خلق الشيء اتصافه به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر

للنظام انه تعالى لايقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فانه تعالى لوقدر على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثاني جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه * والجواب انه لاقبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله تعالى فغاية عدم الفعل لوجود الصارف والمانع وهو القبح وذلك لاينافي القدرة عليه ﴿والبلخى انه تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد﴾ كالصوم والصلاة استدل البلخى على ذلك بانه لوقدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلا له تعالى وقد ثبت انه لايماثله شئ من الموجودات * والجواب عنه لانسلم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد مماثلا له تعالى في القدرة لان قدرة الله تعالى ازلية قديمة دائمة وقدرة العبد حادثة زائلة غير دائمة فلا يكون مماثلا له تعالى * واستدل البلخى بوجه آخر على انه تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد فانه تعالى لو قدر عليه لكان فعله تعالى اما طاعة مشتملة مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفها خاليا عنهما او مشتملا على متساويين منهما كما ان فعل العبد كذلك والكل محال على الله تعالى فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد * والجواب انها اى ما ذكرتموها من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره منا بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنهما فان الاختلاف بينهما بالعوارض لاينافي التماثل في الماهية ﴿وعامة المعتزلة انه تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد﴾ كتحريك اليد والرجل والرأس * استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لايدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد * ويجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلف الجهة فههنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقا وتحت قدرة العبد كسبا لاخلقا لانه لاخالق الا هو ولا رازق الا هو وغير ذلك ﴿وله (٥) صفات﴾ لما ثبت من انه عالم قادر حى الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا مسلم لكنه يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية الذات الواجب كما ادعاه

(٥) قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لايشارك صفاته صفات غيره الا في الاسم فهى مختصة به لايشاركه غيره فيها وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات وثبوت انه حى قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولاخفاء في ان العقل له كما يدل على ثبوت هذا الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع كما يدل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات (عصام)

اهل السنة والجماعة فان الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فلاترادف بينهما مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتبارى وكذا الوحدة ونحوها كالاولية والآخرية (وليس الكل الفاظا مترادفة) لان مفهوم كل واحد منها يغاير مفهوم الآخر (وان صدق المشتق) اى معلوم ان صدق المشتق (على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له) اى للشئ يعنى اذا صدق على الواجب انه عالم ٤ يقتضى ثبوت العلم له (فثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لاعلم له وقادر لاقدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواد له ٥) قيل لانسلم استحالته فضلا عن ظهورها اذا نهم يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وان صفاته عين ذاته ومرادهم بذلك ان ذاته تعالى فى كماله بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هى بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة فليس دعواهم كدعوى اسود لاسواد له كما زعموا لان السواد محسوس وعرض لايمكن انكاره (وقد نطقت النصوص) اى الآيات (بثبوت علمه وقدرته وغيرهما) كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير وهو بكل شئ عليم وغير ذلك والواو فى وقد نطقت للحال (ودل صدور الافعال المتقنة) اى المحكمة (على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا وعالما) بلا وجود العلم والقدرة (وليس النزاع) اى كانه اشارة الى رد ما قاله بعض الشراح من ان النزاع بيننا وبين المعتزله فى العلم والقدرة من جملة الكيفيات والملكات فانا قائلون بالعلم والقدرة كذلك فى حق البارى تعالى والمعتزلة لايقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة فى العلم والقدرة المذكورين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لايتصف بالعلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفى عن ذات الله تعالى بالاتفاق ولاخلاف فيه اصلا (فى العلم والقدرة والحياة التى من جملة الكيفيات والملكات لما صرح مشايخنا رحمهم الله) تعليل لقوله وليس النزاع الخ (من ان الله تعالى حى وله) اى لله تعالى (حياة ازلية ليست بعرض ولامستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلى) وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكة

(٤) اذ المفهوم من العالم هو المتصف بالعلم والمفهوم من القادر هو المتصف بالقدرة والعلم غير القدرة (ابن عرس)

(٥) ويندفع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولاعلم له يعنى انه لاعلم زائدا له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواد هو عينه لابمنزلة اسود ولاسواد له (كانبوى فى حاشية الجلال) فى قوله متصف بجميع صفات الكمال

تحصل للشئ بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة (شامل) بجميع الاشياء (ليس بعرض) وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات (ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب) لان الضروري والاكتسابي في علم الانسان (وكذا سائر الصفات) كالقدرة والارادة (بل النزاع) اضراب عن قوله وليس النزاع في العلم الخ (في انه كما ان للعالم مناعلما هو عرض قائم به) اى بالعالم (زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه اولا وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك) فكونه تعالى قادرا وعالما بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية وقالت الفلاسفة ان ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهى تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبتت لتماثلت المتضادان وذهب المتأخرون من الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل الذات حى بلا حياة بل بالذات وكذا البواقي وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما واجبا قادرا على التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعترفت المعتزلة باتصاف الله تعالى بانه حى عالم سميع مريد بصير متكلم لكن انكرت وجوده هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى والمغايرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة انما هى في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فجوزته المعتزلة ولم تجوزه الفلاسفة (فلا يلزم تكثر في الذات وتعدد في القدماء والواجبات) اى يلزم على ماذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات الذى هو ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكثر في الذات والتعدد في القدماء المنافي للتوحيد الثابت بالدليل (والجواب) من طرف اهل الحق (ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة بذواتها وهو غير لازم) بل اللازم بما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه

(ذات)

ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فتكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية (ويلزمكم) الخطاب للفلاسفة والمعتزلة (كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا قادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق) لان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر ولزم الفساد المذكور (وكون الواجب غير قائم بذاته) لان الصفات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب ان لا يكون قائما بذاته (الى غير ذلك من المحالات) قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة الى آخره انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى صفات ازلية «ازلية» لا كما زعمت الكرامية) وهي بتخفيف الراء وتشديد الياء منسوب الى الكرام على وزن حذام وهو رجل كان في زمان السلطان محمود بن سبكتكين (من ان له صفات لكنها حادثة) اى مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث يحتاج اليه الباري تعالى في الايجاد فهو قائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة وقيل قول كن فيستند الى القدرة القديمة وباقي المخلوقات يستند اليهما واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا ولا تتصور هذه الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا * واجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتي تمام تحقيقه (لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى) علة لقوله لا كما زعمت اى تعليل للنفي اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالته * واحتجوا عليها بوجوه منها ان صفته تعالى صفة كمال فالخلو عنها نقص قيل هذا مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كمال وقت ارادة الحادث لا غير وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا كخلو العالم فيما لم يزل وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحدوث لا يستلزم الخلو لجواز تعاقبه لا الى نهاية كون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافي الوجوب كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته في ذاته

﴿قائمة بذاته﴾ ضرورة انه لامعنى لصفة الشيء الا مايقوم به ﴾ اى بذلك الشيء ﴿لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره (٤)﴾ يعنى ليس بقائم بذاته تعالى بل بخلقه تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ اوجبرائيل عليه الصلاة والسلام اوالنبى عليه الصلاة والسلام ﴿لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له اثبات كونه ﴾ اى الكلام ﴿ صفة له غير قائم بذاته ﴾ لان بديهة العقل حاكمة باستحالة كون صفة الشيء قائما بالشيء الآخر ﴿ ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ماوقعت الاشارة اليه﴾ الضمير يعود الى ما ﴿فى كلام المتقدمين﴾ يعنى قالوا الواجب والقديم مترادفان ﴿والتصريح به﴾ اى بتعدد الواجب ﴿فى كلام المتأخرين﴾ كالامام حميد الدين الضرير ﴿من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى﴾ الواو فى وقد كفرت للحال ﴿ باثبات ثلاثة ﴾ لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ﴿من القدماء فما بال الثمانية ﴾ وهى الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين ﴿او اكثر﴾ كالبقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس وراء العلم ﴿اشار﴾ جواب لما ﴿الى الجواب بقوله﴾ ﴿وهى لا هو ولا غيره﴾ يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ﴾ كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ﴿ولا غير الذات﴾ كما زعمت الكرامية ﴿فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء﴾ اما انها ليست عين الذات فلانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات والوصف القائم به فى المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لو كانت غيرها لكانت اما قائمة بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته وهو المطلوب ﴿والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك﴾ اى لزم للنصارى القدماء المتغايرة هذا جواب مايقال وهو ان النصارى لايقولون بالقدماء المتغايرة كما قلتم ولم كفرت النصارى فاجاب بقوله وان لم يصرحوا الخ وانما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية

(٤) (وله تعالى يد ووجه ونفس) اى كما يليق بذاته وصفاته (فهو له صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه) اى فى تأويله (ابطال الصفات) اى فى جملة لانه تعالى حيث اطلق اليد ولم يذكر القدرة والنعمة (فهو) اى ابطال الصفة من اصلها وباسرها (قول اهل القدر) اى عموما (واعتزال) ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف (فقه اكبر مع شرحه لعلى القارى)

یقال لها ناصرة ونزل فیها عیسی علیه الصلاة والسلام فنزلوا هنالك وتوافقوا بینهم ویقال انما سموا انفسهم نصاری بقول عیسی علیه الصلاة والسلام من انصاری الی الله (لانهم اثبتوا) ای النصاری (الاقانیم الثلاثة (٣)) التی (هی) ای الاقانیم الثلاثة (الوجود والعلم والحیاة وسموها) ای الاقانیم (الاب) ای وسموا الوجود الاب (والابن) ای سموا العلم الابن والابن من البناء لانه مبنی ابیه (وروح القدس) ای وسموا الحیاة روح القدس (وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الی بدن عیسی علیه الصلاة والسلام فجوزوا الانفکاك والانتقال) ای انفکاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالی الی بدن عیسی علیه الصلاة والسلام (فکانت) ای الاقانیم الثلاثة (ذوات متغایرة) لان الانتقال لایکون الا فی الذوات قوله اقنوم هی کلمة سریانیة بمعنی الصفة وقیل بمعنی الاصل وعیسی بالعبریة ایشوع ای مبارك وقیل هو اعجمی لایعرف له اشتقاق وقیل هو مشتق من التعیس وهو البیاض وقیل من العیس وهو ماء الفحل وقیل هو من عاس یعوس اذا اصلح فعلی هذا تکون الیاء منقلبة عن واو (وللقائل ان یمنع توقف التعدد والتکثر علی التغایر بمعنی جواز الانفکاك) ای القائل من طرف المعتزلة فی رد هذا الجواب الذی ذکره المصنف من اهل الحق وحاصله ان یقال ان جوابکم هذا مبنی علی توقف التعدد والتکثر علی التغایر بمعنی جواز الانفکاك ای جواز انفکاك کل واحد منهما ای من المتعدد والمتکثر عن الآخر ولیس کذلك لوجود التعدد والتکثر بدون التغایر بهذا المعنی فی مراتب الاعداد والجزء مع الکل فلایکون التعدد والتکثر موقوفا علی التغایر بمعنی جواز الانفکاك فلایتم مطلوبکم (للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنین والثلاثة الی غیر ذلك متعددة ومتکثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لایغایر الکل) بمعنی جواز الانفکاك لان الجزء من حیث انه جزء لاینفك عن الکل وان جاز ذلك بالنسبة الی ذاته وکذا الکل لاینفك عن الجزء من حیث انه کل فیلزم ان لایتعدد ولایتکثر مع انهما متعددان ومتکثران (وایضا لایتصور نزاع من اهل السنة فی کثرة الصفات وتعددها) ای الصفات (متغایرة کانت اوغیر متغایرة) ای الصفات قوله وایضا الخ اشارة الی رد قوله ولاتکثر القدماء

(٣) نصارانك اثبات ایتدکلری اقانیم ثلاثه یه صفات تسمیة ایتمشلردر لکن حقیقتده ذوات اولسنه قائللردر زیرا عامهٔ نصاری اقنوم کلمه یعنی علمی بدن عیسی علیه السلامه انتقال ایتدی اعتقاد ایدرلر خصوصا یعقوبیه اقنوم کلمه سمادن نازل اولوب وروح القدس ایله اتحاد ایدوب برانسان اولدیکه حضرت مسیح علیه السلامدر وحضرت مسیح براقنومدرکه ایکی اقنومدن مرکبدر بری اقنوم لاهوت سمایه صعود ایتدی ودیکری اقنوم ناسوتدر قامه‌ده مدفوندر دیرلر بو صورتده اقانیمك انتقال ونزولنه قائللردر انتقال ونزول ایسه ذواتده اولوب اعراضده وجودی ممتنع اولدیغی بدیهیدر بو تفصیلدن معلوم اولدیکه نصاری ذوات قدیمه یه قائللر اولمریله طرف حضرت سبحانیدن کفره نسبت اولندیلر (درر منتجبه)

يعني ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم ﴿ متغايرة كانت او غير متغايرة ﴾
يعني لم يتعرضوا لتغايره وعدم تغايره ﴿ فالاولى ان يقال ﴾ في جواب المعتزلة
﴿ المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات ﴾ لان تعدد ذوات قديمة
ينافي التوحيد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب مع انه قطعي لان مآل
التقرير السابق راجع الى هذا فهذا التقرير اولى لظهوره وبعبارة اخرى
يعني لما امكن منع جواب المصنف بقوله هذا القائل فالاولى في الجواب
من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل الخ وانما كان هذا الجواب اولى
من جواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور ﴿ وان لا يجترأ على القول بكون
الصفات واجب الوجود لذاتها ﴾ اي لذات الصفات هذا دفع للشبهة التي
وقعت من قول المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته الخ ﴿ بل يقال
هي ﴾ اي الصفات ﴿ واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني
ذات الله تعالى وتقدس ﴾ واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها والضمير
في عينها ولا غيرها راجع الى الصفات وقوله اعني ذات الله تفسير ما في لما
﴿ ويكون هذا ﴾ اي قوله هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها
﴿ مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته يعني انها واجبة
لذات الواجب تعالى وتقدس وما في نفسها ﴾ اي الصفات ﴿ فهي ممكنة ﴾
لانها محتاجة في وجودها الى الذات ﴿ ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان
قائما بذات القديم ﴾ قوله ولا استحالة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال كما ان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا
هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي
ذكره هذا القائل اولى من جواب المصنف لاشتراكهما في ورود المنع عليه
غاية ما في الباب ان المنع الوارد على جواب المصنف غير المنع الوارد على
جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولا استحالة في قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم وواجبا له غير منفصل عنه واما اذا كان قائما بذات
الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن * وحاصل
هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى
ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة

بذات الله تعالى قديمة كانت والقدم ينافي الحدوث * وحاصل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما * لا يقال يلزم من تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلا حدوث * لانا نقول كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق فان الحدوث مؤخر عن الايجاب المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان استواء طرفي الممكن محوجة في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل (واجباله غير منفصل عنه) فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا في افعاله ورد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قاله الحكيم يلزم ايجاب افعاله وان كان صفة نقص كما قاله المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته وان فصل بانه كمال في الصفات ونقص في الافعال فلابد من دليل قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فالايجاب في الصفات كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف وفيه بحث لان هذا وجه اقناعي لا يفيد اليقين لاسيما ان الايجاب كمال في الجملة (فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء) يعني لا يقال الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال الله تعالى قديم بصفاته (لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منهما) اي من الذات والصفات (قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات) بان قالوا ان صفاته عين ذاته لا زائدة على ذاته (والكرامية الى نفي قدمها) يعني يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثة (والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل) اي في رد جواب المصنف من طرف المعتزلة (هذا النفي) اي قول المصنف لا هو ولا غيره (في الظاهر رفع النقيضين) اي العينية واللاعينية والغيرية واللاغيرية (وفي الحقيقة جمع بينهما) اي

بين النقيضين (لان نفى الغيرية) بقوله لاغيره٢ (صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا) لان نفى احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر (واثباتها) اى اثبات العينية (ضمنا مع نفى العينية صريحا) بقوله لاهو (جمع بين النقيضين) اى العينية واللاعينية * قوله لان نفى الغيرية الخ دليل كون الجواب فى الحقيقة جمعا بين النقيضين ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين فى الظاهر لكونه ظاهرا (وكذا نفى العينية صريحا) بقوله لاهو (جمع بينهما) اى نفى العينية صريحا اثبات الغيرية ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفى الغيرية صريحا بقوله لاغيره جمع بين النقيضين (لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو) اى الشئ (غيره) فالغيران بهذا التفسير هما الشيئان اللذان لايكون مفهوماهما واحدا سواء كانا متساويين كالانسان والناطق اوكان بينهما عموم وخصوص مطلقا كالحيوان والانسان اومن وجه كالحيوان والابيض اوتباين كالانسان والفرس (والا) اى ان كان المفهوم من الشئ هو المفهوم من الآخر (فعينه) فالعينان هما اللذان ان يكون مفهوماهما واحدا كالليث والاسد (ولايتصور بينهما واسطه قلنا ٣) جواب اهل السنة (قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما) اى احد الموجودين (مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما اى بين الموجودين (والعينية) اى فسروا العينية (باتحاد المفهوم بلاتفاوت اصلا فلاتكونان) اى العينية والغيرية (نقيضتين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لايكون مفهومه مفهوم الآخر) فلايكون عينه (ولايوجد بدونه) اى الشئ فلايكون غيره كالجزء مع الكل) فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى تكون عينه ولايجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره (والصفة مع الذات) يعنى ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لايتصور وجود ذاته دون صفاته ولاوجود صفاته دون ذاته ولانعنى بالمغايرة التى تنفيها هنا الاهذا (وبعض الصفات مع البعض) لان العلم لايوجد بدون الحياة وكذا القدرة لاتوجد بدونها (فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال) فلايقدر ولايتصور وجود احدهما بدون الآخر * قوله

(٢) فاعلم ان الصحابة والتابعين وغيرهم من المجتهدين رضوان الله عليهم اجمعين قد اجمعوا على ان كل صفة من صفات الله تعالى لاهو ولاغيره والمعنى انها لاهو بحسب المفهوم الذهنى ولاغيره بحسب الوجود الخارجى فان مفهوم الصفات غير مفهوم الذات الا انها لايغايرها باعتبار ظهورها فى الكائنات (على القارى فى شرح الفقه الاكبر)

(٣) هذا الاعتراض مبنى على تفسير الغيرين بما ذكر وهو المعنى المشهور وليس معنى الغيرين عند اهل السنة ذلك فانهم فسروها بكون الموجودين (ابن عرس)

فان ذات الله تعالى الخ دليل على ان الصفات لا توجد بدون الذات (والواحد من العشرة) مثال الجزء والكل (يستحيل بقاؤه بدونها) اى بقاء الواحد بدون العشرة (وبقاؤها ٢ بدونه) اى بقاء العشرة بدون الواحد (اذ هو منها) اى الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) اى عدم العشرة عدم الواحد (ووجودها وجوده) اى وجود العشرة وجود الواحد (بخلاف الصفات المحدثة) اى الصفات المخلوقين من القيام والضرب والشتم وغيرها (فان قيام الذات بدون تلك الصفة٣ المعينة متصور ٤ فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ) وانما قيد الصفة بالمعينة ولم يطلقها لان الصفة الغير المعينة من الصفات المحدثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا عينها * فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثانى * قلت ٥ ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى الثانى لانه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود احدها بدون الآخر كان مفهوم احدها غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود واحد منهما بدون الآخر كما فى المتساويين كالانسان والناطق (وفيه نظر) اى فى تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة (لانهم ان ارادو) اى المشايخ بالغيرية (صحة الانفكاك من الجانبين) اى كل واحد من الجانبين (انتقض) تفسير الغيرية (بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) اى الصانع (ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل) فلا يكون تفسير الغيرية جامع لخروج بعض افرادها عنه (وهو ظاهر) اى النقض المذكور (مع القطع بالمغايرة بينهما اتفاقا) اى عند المشايخ والمعتزلة (وان اكتفوا بجانب واحد) اى وان ارادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد (لزمت المغايرة بين الجزء والكل) ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة (وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل) وان لم يوجد الكل بدون الجزء (والذات بدون الصفات) وان لم يوجد الصفة بدون الذات *وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته

(٢) اى ويستحيل بقاؤه
(٣) القائمة بتلك الذات
(٤) ممكن اذ يجوز عدمها مع بقاء الذات وانما قيد الصفة بالتعيين لما ان الذات الموجودة لا بد لها من صفة فى الجملة واذا امكن وجود الذات بدون تلك الصفات فيكون تلك الصفات غير الذات لامكان الانفكاك وكذا الكلام فى بعض الصفات المتحد موصوفها بالنسبة الى البعض الآخر لجواز وجود بعضها بدون البعض الآخر (ابن عرس)
(٥) الفرق بين غيرين ومختلفين ان الغيرين اعم فانهما قد يكونان متفقين فكل مختلفين غيران ولا عكس (كليات ابى البقاء)

فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال اوان يكون المراد بالذات والصفات المحدثة ولا نسلم انهما ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وان لم يكن من حيث ملزوميته لها (وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الكل والجزء فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلا يكونان عينين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وماذكر من استحالة بقاء الواحد الخ (لا يقال المراد به) اى بالتفسير المذكور (امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر) هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعني ان المشايخ لم يريدوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف او عدم مانعيته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر (ولو بالفرض) اى وجود كل واحد منهما بدون الآخر (وان كان محالا) وان كان المفروض محالا هذا جواب لقوله ولا يتصور وجود العالم (والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع) هذا جواب عن قوله والعالم لا يتصور بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع (بخلاف الجزء مع الكل) جواب لقوله وماذكر من استحالة الخ (فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة) بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر وهو انتم قلتم ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل (والحاصل ان وصف الاضافة معتبر) يعني الواحد واحد من العشرة

من حيث انه واحدا من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك * ولقائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخالق يلزم ان يكون العالم عين الصانع (وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر ٢) اى امتناع الانفكاك ٣ على تقدير الاضافة ظاهر (لانا نقول قد صرحوا) اى اهل السنة (بعدم المغايرة بين الصفات) اى صفات الله تعالى (بناء على انها) اى الصفات (لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع) الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة قد يناقش فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله ممنوع في صفات البارى (بانه يتصور) الباء المتعلق بمع القطع (وجود البعض) بدون البعض (كالعلم مثلا ثم يطالب ٤ اثبات البعض الآخر) كالحياة (فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى) اى امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر * حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة وهو ان يقال لا يخلو من ان يكون مراد المشايخ بالتفسير المذكور للغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم الجامعية او عدم المانعية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات مغاير للبعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما فلا يكون التعريف مانعا لدخول ما ليس منها فيه فلا يكون المذكور جائزا (مع انه) اى المعنى المذكور (لا يستقيم في العرض مع المحل) يعنى والتغاير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لا يصدق تعريف التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم (ولو اعتبر وصف ٥ الاضافة) اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر (لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة مع والمعلوم بل بين كل الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك ٦) اى بعدم المغايرة (فان قيل لم لا يجوز ان يكون ٧ مرادهم انها) اى الصفات (لا هو بحسب المفهوم) لان مفهوم الذات مغايرة بلا شبهة لمفهوم الصفات (ولا غيره بحسب الوجود) هذا السؤال جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفى في الظاهر رفع النقيضين الخ (من طرف المصنف في الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقيضين

(٢) فيمتنع الانفكاك في نفسه ولا يصح ايضا تصوره كما انه يصح تصور الانفكاك من الجانبين في مسئلة العالم مع الصانع تعالى كاتبين فثبت المغايرة بين العالم والصانع تعالى وتنتفى بين الجزء والكل واذا عهد هذا قال الشارح لا يقال ذلك لانا نقول في الجواب لا يتم ان يحمل مرادهم بالانفكاك على تصوره وان كان غير ممكن لانهم قد صرحوا بما يمنع من ذلك حيث قالوا بعدم المغايرة الخ (ابن عرس)

(٢) الكل والجزء من الجانبين

(٤) بالبرهان

(٥) في كون الواحد جزء من العشرة (ابن عرس)

(٦) اى بان المتضايفين ليسا غيرين بل القائلون بان الغيرين الموجودين القائلين للانفكاك قائلون بثبوت المغايرة (ابن عرس)

(٧) لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق الا ان لا يجعل التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم . (عصام)

حاصله ان يقال لايلزم من قوله وهي لاهو ولاغيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط في التناقض وههنا ليس كذلك (كاهو حكم سائر المحمولات) اي التغاير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات (بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد٣ بينهما بحسب الوجود) ردعليه بالمحمول العدمي نحو زيد اعمى لان العدمي ليس له هوية خارجية وبالمحمول العرضي كالكاتب مع زيد لان الوصف متأخر الوجود ٤ عن الموصوف فلا يتحد معه في الوجود *اجيب ٥ عن الثاني بانه متأخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج (ليصح الحمل٦) لان المحمول لوكان منافيا للموضوع في الخارج لم يصح حمله عليه ٧ (والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب ٨ بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لايصح ٩ وقولنا الانسان انسان فانه لايفيد قلنا ١٢ لان هذا) اي الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم (انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات) اي ذات الله تعالى (لا في مثل العلم) لانه غيره بحسب الوجود لان العلم غير الذات (والقدرة مع ان الكلام فيه) اي في العلم والقدرة (ولا في الاجزاء الغير المحمولة) اي لايصح في الاجزاء الغير المحمولة (كالواحد من العشرة واليد من زيد) فالواحد من العشرة لاعينها ولا غيرها وكذا اليد ليس عين زيد ولاغيره مع انه لايصدق عليهما لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود (وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك) اي كون الواحد غير العشرة (جميع المعتزلة وعد ذلك) اي المخالفة (من جهالته) اي جعفر (وهذا) اي بيان الجهالة (لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد آحاده مع اغياره) كالواحد من التسعة (فلوكان الواحد غيرها) اي غير العشرة (لصار) الواحد (غير نفسه لانه من العشرة) لان نفسه بعض تلك الآحاد فلو كان غير جميع الآحاد لكان غير نفسه (ولن يكون العشرة بدونه وكذا لوكان يد زيد غيره) اي غير زيد (لكان اليد غير نفسها هذا كلامه) اي كلام التبصرة (ولايخفى ما فيه) لانه لايلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه وكذا لايلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها لان العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الافراد

فقيل شرط الحمل الاتحاد في الذات مع التغاير في المفهوم بمعنى ان مايصدق عليه ذات احدهما يصدق عليه الآخر فتندرج فيه المحمولات العرضية بل العدمية اقول بل الاجمع ان يقال هو الاتحاد في الوجود اما بالذات تحقيقيا كما في الذاتيات او تقديريا كما في المركب من الهيولى والصورة على رأي الحكيم واما بالعرض كما في حمل الاعراض الموجودة على الذات واما بالاعتبار كما في حمل الاعراض العدمية على الذات ولعل هذه القيود مرادة للشارح وان لم يصرح بها (حاشية سيالكوتي وكنقروي ملخصا)

(٤) وجود خارجي

(٥) المجيب سيد شريف

(٦) فيقال هو هو (٧) قوله والتغاير عطف على الاتحاد لا على الحمل (قريمي)

(٨) فان الانسان هو الكاتب من حيث الهوية وغيره من حيث المفهوم

(٩) الحمل لتخلف شرطه (١٢) في الجواب لايجوز ان يكون ذلك مرادهم

الاعلى كل الافراد وكذا زيد لم يطلق على يده بل على المجموع الايرى لوحلف بان قال والله ليس على لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث فعلم ان العشرة اسم لجميع الافراد لا كل واحد من الافراد والآحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد ﴿وهى﴾ اى صفاته الازلية ﴿العلم﴾ وهى ٢ صفة ازلية ٣ تنكشف المعلومات ٤ عند تعلقها بها ٥) اى عند تعلق الصفة ٦ بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق من المعرف من هذه التعريفات دور ٧ لان المعرف المعنى الاصطلاحى والمعرف المعنى اللغوى اولا نسلم جريان الاشتقاق بينهما ﴿ والقدرة ﴾ وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات ٨ عند تعلقها بها) اى عند تعلق القدرة بالمقدورات اى بالايجاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث ومحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله تعالى محل الحوادث ولاشك ان كلا من التأثير والتعلق متجدد فى القدرة فمثله يمكن فى سائر الصفات ايضا ﴿ والحياة ﴾ وهى صفة ازلية توجب صحة العلم) اعلم ان الحياة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج نقص ٩ فى البارى تعالى ١٢ يجب تنزيهه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعى الثبوت لجواز ان يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحياة ﴿ والقوة ﴾ هو بمعنى القدرة) اورد اشعارا بانها تطلق على القدرة ﴿ والسمع ﴾ وهى صفة تتعلق بالمسموعات ﴿ والبصر ﴾ وهى صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما) فينكشف المسموعات والمبصرات للبارى تعالى (لا على سبيل التخيل والتوهم ١٤ ولا على طريق تأثير حاسة فى البصر ووصول هواء) فى السمع ﴿ ولا يلزم من قدمهما ﴾ اى قدم العلم والقدر الخ ﴿ قدم المسموعات والمبصرات ﴾ هذا جواب ما يقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمطلوب خلافه واجاب بقوله ولا يلزم * حاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها فلا يلزم قدم المسموعات والمبصرات (كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها) اى العلم والقدرة (صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث) قيل فحدوثها يحدث

(٢) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم (عصام)

(٣) قائمة بذاته

(٤) اى الموجودات والمعدومات

(٥) ذكر المعلومات فى تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف لعلم الله والمأخوذ فى التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه لما عرفت به العلم سابقا (عصام)

(٦) اى صفة العلم

(٧) فاعل لا يلزم

(٨) التى هى الممكنات

(٩) اى خبران

(١٢) قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين

(١٤) وبترك صفة السمع المقدس المسموعات ما على طريق تأثير حاسة

انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والالزم قدم المسموع والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر * فان قلت لايلزم من امتناع شهوده بحواسنا امتناعه للبصر بلا حاسة وللبارى بلاحاسة * قلت الشهود الخارجى الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء بحاسة او بلاحاسة وهذا بديهى واما المشهود العقلى فهو عين العلم لاامر آخر ثم ان المشهود امر اضافى فلايلزم من تجدده كون البارى تعالى محلا للحوادث ولايلزم تجهيله لان ماشوهد كان معلوماله تعالى قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى وهو بكل شئ عليم ﴿ والارادة والمشية ﴾ وهما عبارتان ٢ عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين ٣ ﴾ اى الفعل والترك ﴿ فى احد الاوقات بالوقوع ٤ مع استواء نسبة القدرة الى الكل ﴾ اى الى جميع المقدورات والازمان لان شان القدرة التأثير لا الترجيح كما فى الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة ﴿ وكون ﴾ عطف على مع استواء ﴿ تعلق ٦ العلم تابعا للوقوع ٧ ﴾ فعلم ان الارادة غير العلم فلايكون مقتضيا للوقوع بل لابد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع يعنى ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة ولانفس العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لاغير لان العلم تابع للوقوع فلايكون الوقوع تابعا والالزم الدور ﴿ وفيما ذكر ﴾ اى فى قوله وله صفات ازلية ثم تعداده هذه الاوصاف ﴿ تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة ﴾ اى رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل ماشاء الله ﴿ والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى ﴾ اى قال الكرامية الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات * رد عليه باستحالة قيام الحادث بذاته تعالى وبان صدور الارادة الحادثة عن البارى حينئذ ليس الا بالارادة فيتوقف على ارادة فيتسلسل وقيل ان الارادة الحادثة يجوز ان يستند الى المشية القديمة فلايتسلسل كاسناد الارادة الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل السنة ﴿ ٨ وعلى من زعم ﴾ اى رد على من زعم ﴿ ان معنى ارادة الله تعالى فعله ﴾ اى فعل الله ٩ ﴿ انه ليس بمكره ٢ ﴾ ان مع اسمه وخبره خبر ان ﴿ ولاساه ولا مغلوب ﴾ وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البلخى فانه يقول ان الله

(تعالى)

(٢) مترادفان

(٣) المتساويين بالنسبة الى القدرة من الفعل او الترك او الضدين كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص دون ماعداه من الاشكال والالوان (ابن عرس)

(٤) اى تخصيص احد المقدورين بوقوعه فى ذلك الوقت دون ماعداه من الاوقات (ابن عرس)

(٥) يريد ان الارادة غير القدرة لان القدرة لاتصلح للتخصيص لان نسبتها الى الكل ونسبة الكل اليها على السواء وغير العلم لانه تابع للوقوع فلا يصلح ان يكون مخصصا اذ لامعنى له الا الاحاطة بالشئ على ماهو به والمخصص متبوع فلايكون علما (ابن عرس)

(٦) صفة

(٧) اى وقوع احد المقدورين (٨) اى على الرد

(٩) الصادر عنه تعالى

(٢) على ذلك الفعل

تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقية بل يوصف به مجازا فاذا قيل ارادة الله تعالى كذا فلا يخلو اما ان يكون فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وان كان فعل غير فمعناه انه امر به فحينئذ لا تكون الارادة صفة حقيقية فى ذات الله تعالى (ومعنى ارادته تعالى فعل غيره انه) اى الله (امر به ٢) قوله معنى ارادته عطف على المعنى الثانى السابق (كيف) الاستفهام للاستبعاد اى كيف تكون ارادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن كونه آمرا به والحال ان الامر يوجد بدون ارادة الله تعالى لو كانت عبارة عنه لما وجد بدونها (وقد امر كل مكلف) وهو من جاوز حد البلوغ غير مجنون مؤمنا كان اوكافرا ذكرا كان او انثى (بالايمان وسائر الواجبات) مثل الصلاة ونحوها (ولو شاء لوقع) اى لو شاء الله الايمان وسائر الواجبات لوقع اى يحصل الايمان وسائر الواجبات من جميع المكلفين لانه امرهم بها لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان كذلك فلا يكون معنى الارادة كما زعمت المعتزلة واللازم باطل اى وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف والملزوم مثله اى المشية واذا كان بعد كيف اسم فهو فى محل الرفع ٣ وان كان فعل ٤ فهو فى محل النصب على الحالية قيل مشية الله تعالى صفة ازلية لا يطلع عليها اللوح ولا القلم ولا الانبياء ولا الملائكة المقربون وارادته صفة ازلية لا يطلع عليها المذكورون الا ان المشية فى حقنا تقتضى الوجود والارادة تقتضى الطلب ولذا اذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقك ينوى الطلاق يقع ولا يقع فى الارادة وان نوى لان الاول يقتضى الوجود والثانى يقتضى الطلب والطلب يقتضى وجود المطلوب ولا يقتضى الوقوع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق) يعنى لم يقل والخلق مع ان لفظ الخلق اخف (لشيوع استعماله) اى الخلق (فى المخلوق) يعنى لو قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك ولاجل ذلك عدل عنه (والترزيق) هو تكوين ٧ مخصوص صرح به) اى صرح المصنف بالترزيق مع ان الفعل يتناول مثل التخليق والترزيق وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول المذكور (اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة غير ذلك

(٢) اى امر بذلك الفعل فاعله حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له تعالى وهو قول الحسين النجارى من المعتزلة قال الشارح فى الرد عليه كيف يصح القول بذلك (ابن عرس)

(٣) بالخبرية عنه نحو كيف زيد (٤) مثل كيف جئت اى على اى حال جئت اوراكبا اوماشيا (جامى)

(٨) وقسم من التخليق

مما اسند٢ الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة٣ حقيقية ازلية قائمة بالذات٤) اي بذات الله تعالى (هي٥ التكوين) اي الايجاد من العدم الى الوجود وقوله كل منها خبر ان (لا كما زعم٦ الاشعري من انها) اي المذكورات٧ (اضافات وصفات للافعال) لاصفات للذات يعني الصفات الذات قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم والحياة والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات الذي يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل الذي لايلزم النقص من سلبها (والكلام) وهي صفة ازلية عبر عنها) اي صفة ٨ (بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وهذا اذا عبر عنه باللسان العربي فقرآن وان عبر بالسرياني فزبورا وباليوناني فانجيل اوبالعبري فتوراة والمسمى في الكل واحد وهو الكلام النفسي (وذلك٩ لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى١٢) وذلك المعنى لايختلف باختلاف العبارات والاوضاع والكلام النفسي ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف العبارات (ثم يدل) اي يشير (عليه) اي على المعنى (بالعبارة ١٣ اوالكتابة ١٤ اوالاشارة وهو ١٥ العلم) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لاحاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم (اذ قد يخبر الانسان عما لايعلمه بل يعلم خلافه ١٦ وغير الارادة) اي الكلام غير الارادة (لانه) اي الانسان (قد يأمر بما لايريده كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه ١٧) اي عصيان عبده (وعدم امتثاله) اي عبده (لاوامره) الضمير راجع الى من هذا انما يدل على ثبوت مغايرة علم الانسان لكلامه ولايتم التقريب بذلك واثبات المغايره بين علم الله تعالى وكلامه كامر الله تعالى لابي لهب بالايمان مع انه تعالى لم يرد ايمانه لانه لواراد ايمانه يكون مؤمنا لان ارادته تعالى توجب الوقوع فلوكان الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونها واللازم منتف وكذا الملزوم وفيه نظر لانه لايلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة في المخلوقات كونه غيرها في الخالق (ويسمى هذا كلامانفسيا ١٨) اي المعنى الذي وجد في النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه آمرا اوناهيا ومخبرا وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذي يريده (المتكلم)

(٢) فعله في الشرع نحو الاعزاز والاذلال والقبض والبسط والقهر والعفو والانعام والاكرام الى غير ذلك (ابن عرس)

(٣) اي موجودة

(٤) اي المتعالية

(٥) اي الصفة التي هي المرجع

(٦) اي الامام ابو الحسن

(٧) اي التكون والترزيق والتصوير الى الصانع تعالى

(٨) الكلام

(٩) اي ثبوت هذه الصفة امر لابد منه بدليل

(١٢) اي قبل وجود العبارة

(١٣) اي المفهمة لذلك المعنى

(١٤) امادلالة الكتابة فظاهر واما الاشارة فكما يشير الانسان الى آخر بيده ان يأتيه بشيء (ابن عرس)

(١٥) اي ذلك المعنى الذي يجده من نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها (ابن عرس)

(١٦) كما اذا اخبر بمجيء زيد ولاشعور له بذلك بل قد يخبر عن شيء وهو يعلم خلافه كما اذا اخبر عن مجيء زيد وهو يعلم انه لم يجيء فلوكان ذلك المعنى النفسي هو العلم بالشيء لزم امتناع الاخبار عما لاتعلق للعلم به واللازم باطل بالضرورة (ابن عرس)

(١٧) فانه يأمره ويريد ان لايفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربة (خيالي)

(١٨) اي يدل عليه الكلام اللفظي

المتكلم فی نفسه ویعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من الحروف وهو اختیار الشیخ ابی المنصور الماتریدی وهو قدوة اهل السنة فی باب العقائد جزاه الله تعالی خیرا (علی ما اشار الیه الاخطل) وهو من قدماء الشعراء (بقوله

ان الكلام لفی الفؤاد وانما * جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا)

هذا انما یفید اطلاق الكلام علی ما فی النفس ولا یدل علی مغایرة العلم والارادة (وقال عمر رضی الله تعالی عنه انی زورت ٥) ای رتبت (فی نفسی مقالة وكثیرا ما) نصب علی الظرف لانه من صفة الاحیان وما لتأكید معنی الكثرة والعامل فیه قوله (تقول لصاحبك ان فی نفسی كلاما ارید ان اذكره لك والدلیل علی ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبیاء علیهم السلام انه تعالی متكلم) فانهم كانوا یثبتون له الكلام ویقولون انه امر بكذا ونهی عن كذا ویخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام * فان قیل صدق الرسول موقوف علی تصدیق الله تعالی ایاه وانه اخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور * قلنا لا نسلم ان تصدیقه له كلام بل هو اظهار المعجزة علی وفق دعواه هو الذی یدل علی صدقه ثبت الكلام اولم یثبت (مع القطع باستحالة التكلم) ای التلفظ (من غیر ثبوت صفة الكلام) ای المعنی (فثبت) ای اذا كان كذلك (ان الله تعالی صفات ثمانیة هی العلم والقدرة والحیاة والسمع والبصر والارادة والتكوین والكلام ٨) قیل الصفات الثمانیة هی الحیاء والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقیل تسع هی هذه الصفات مع التكوین (ولما) هو ظرف بمعنی اذا مستعمل استعمال الشرط یلیه فعل ماض لفظا او معنی نحو لما لم یكن (كان فی الثلاثة الاخیرة) كانه اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال ان الارادة والتكوین والكلام تعلم مما سبق فما الحاجة الی ذكرها ثانیا وهو التكرار المتنفر عنه فاجاب عنه بقوله ولما كان فی الثلاثة الاخیرة ای الارادة والتكوین والكلام (زیادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الی اثباتها) ای اثبات الثلاثة الاخیرة (وقدمها وفصل الكلام بعض التفصیل فقال) ای المصنف ﴿وهو﴾ ای الله تعالی ﴿متكلم بكلام هو صفة له﴾ ای لله (ضرورة امتناع اثبات المشتق) وهو لفظ متكلم (للشیء من غیر قیام

یقال زور فلان اذا زین الكذب وبر نسنه یه قوام واعتدال واستقامت ویرمكله تحسین وتهذیب ایلك بونده تفعیل سلب ایچوندركه اعوجاجنی ازاله ایلكله اولور یقال زور الشیء اذا حسنه وقومه (اوقیانوس)

(٨) فالقدماء علی هذا تسعة الذات المقدسة وقدمها ذاتی والصفات المقدسة وقدمها بقدم الذات وعند الاشعریة ثمانیة لانهم لا یثبتون صفة التكوین وعند المعتزلة لاقدیم الا الذات وعند قدماء الحنفیة القدماء كثیرة لكثرة الصفات الثبوتیة عندهم علی ما یأتی وعند الفلاسفة الممكنات القدیمة كثیرة جدا واتفق الكل علی اختصاص الواجب تعالی بالقدم الذاتی (ابن عرس)

مأخذ الاشتقاق به) وهو لفظ التكلم (وفى هذا) اى فى قوله صفة له (رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره) من الملك او النبى عليه الصلاة والسلام او اللوح المحفوظ او جبريل عليه السلام (وليس صفة له تعالى) يعنى قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق غير قائم بذاته تعالى ٣ لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعانى وهى حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك او نبى عليه السلام وغير ذلك فلا يكون قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما ايجاد هذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص فى الاجسام المخصوصة واستدلوا على ذلك بان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والالفاظ وكذلك فى الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبارات عن المحدثات بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمؤمنين والكافرين والجبل والطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا فى الازل فلا يكون كلامه ازليا والا لزم الاخبار عن المعدوم وهو سفه وعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ﴿ازلية﴾ ضرورة امتناع قيام الحوادث به) اى بذاته (تعالى) لانه لو كانت حادثة لكان التعرى عن الكلام فى الازل ثابتا فتغير عما عليه وقبول التغير من امارات الحدوث ﴿ ليس ﴾ الكلام ﴿ من جنس الحروف والاصوات ﴾ ضرورة انها) اى الحروف والاصوات (اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحروف الثانى بدون انقضاء الحروف الاول بديهى) يعنى ان البارى تعالى متكلم بكلام ازلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله تعالى لدلالتها عليه كان الله تعالى تسمى بعبارات مختلفة بالالسنة وفى لسان بالفاظ مختلفة والمسمى واحد قال الامام فى الاحياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره (وفى هذا) اى فى قوله ليس من جنس الحروف (رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم) اى قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح الشارح رحمه الله تعالى قبيل هذا بقوله وله صفات ازلية لا كما زعمت

(الكرامية)

الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى عليه السلام وهو حادث فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهو ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذى قالته المعتزلة لا ننكره بل نقول به ونسمية كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة وهو قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى

(شرح مواقف)

الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة ﴿وهو﴾ اى الكلام ﴿صفة﴾ اى معنى قائم بالذات) اى بذات الله تعالى ﴿منافية للسكوت﴾ الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه) اى على التكلم ﴿والآفة﴾ التى هى عدم مطاوعة الآلات) اى عدم المطاوعة على ارادة التكلم فى نفسه (اما بحسب الفطرة) اى الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام الحديث (كما فى الخرس ٣ او بحسب ضعفها) اى الآلات (وعدم بلوغها) اى الآلات (حد القوة ٤ كما فى الطفولية فان قيل ٥ هذا) اى كون الكلام منافية للسكوت والآفة (انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى) والحال ان البحث فى الكلام النفسى لا فى الكلام اللفظى (اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ) حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسى وعن الثانى يفهم ان الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به ان الكلام اللفظى وما هذا الا تناقض او يقال ان هذا التعريف انما يصدق على الكلام اللفظى والمقصود تعريف الكلام النفسى (قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم اولا يقدر على ذلك) اى على ارادة التكلم (فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) فحينئذ يكون تقدير قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير قوله هى عدم مطاوعة الآلات هى عدم القدرة على الارادة واعلم الكلام اللفظى مناف للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام النفسى مناف للسكوت والآفة النفسيين لان التكلم بالكلام الظاهرى لابد ان يتدبر فى نفسه اولا ثم يتكلم بهذا الكلام الظاهرى وذلك التدبر منه كلام باطنى وهو مناف للسكوت الباطنى الذى هو عبارة عن عدم ذلك التدبر لان السكوت اللفظى ضد النطق اللفظى دون الكلام المعنوى الذى ضده السكوت المعنوى وكلامنا فى الكلام المعنوى دون مدلول الكلام اللفظى والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين وبين السكوت والآفة الظاهريين وبين

(٣) الخرس هو آفة فى اللسان لا يمكن معها ان يعتمد مواضع الحروف وهو اعم من البكم لانتظامه العارضى والاصلى والبكم مخصوص بالاصلى (كليات)

(٤) اى على التكلم

(٥) اعتراضا على القول بمنافاة الكلام للسكوت والآفة (ابن عرس)

السكوت الباطني والسكوت الظاهري وبين السكوت الباطني والآفة الظاهري امابين السكوت والآفة الباطنيين فعموم وخصوص مطلق لانه كلما لم يقدر على التكلم في نفسه لايريد في نفسه التكلم وليس كلما لايريد في نفسه التكلم ان لايقدر على ذلك في نفسه وامابين السكوت والآفة الظاهريين فهو التباين الكلي وامابين السكوت الباطني والسكوت الظاهري فعموم وخصوص من وجه لانهما موجودان في ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم في نفسه ووجود ترك التكلم مع ارادة التكلم في نفسه ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطني والآفة الظاهري عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا في الطفل ووجود الآفة الاولى في الاخرس ووجود الآفة الثانية في المجنون وتأمل النسبة بين الباقي ﴿والله تعالى متكلم بها﴾ اى بتلك الصفة ﴿آمر ناه مخبر﴾ ٣ يعني انه﴾ اى الكلام ﴿صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر﴾ لا بمعنى ان يكون نوعا واحدا يتكثر الى الجزئيات الحقيقية اومركبا يتكثر الى الاجزاء الخارجية لانها حينئذ لاتكون هوية واحدة كسائر الصفات بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات فباعتبارها يتكثر تكثرا اعتباريا ككون زيد موجودا وكاتبا الى غير ذلك ﴿باختلاف التعلقات﴾ اى ان تعلق صفة الكلام بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالمنهي عنه يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به يكون خبرا ﴿كالعلم والقدرة وسائر الصفات﴾ اى الارادة والتكوين ﴿فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك﴾ اى كون الصفات واحدة ﴿اليق بكمال التوحيد﴾ لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحدة من الصفات فيه بحث لان هذا دليل ظني لجواز التكثر في الصفات ٥ ﴿ولانه لادليل على تكثر كل منها في نفسها﴾ اى من الكلام والعلم وغيرهما وهو مدخول ايضا لان عدم الدليل اوعدم علمه لايستلزم عدم المدلول والمسئلة ممايطلب فيه اليقين ﴿فان قيل هذه﴾ اى الامر والنهي والخبر ﴿اقسام للكلام لايعقل وجوده﴾ اى الكلام ﴿بدونها﴾ اى بدون هذه الاقسام * حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهو ان يقال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة

(والتكثر)

للتنبيه على ان تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والافهو منزه عن الاستعلام وحينئذ يزيد على الخمسة اوجود التعجب والتمني والترجي وايضا اشار الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة الى دفع الاستغناء عن قوله والله تعالى متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لابذاته ولا بآلة وجارحة

(عصام)

(٥) ولا يذهب عليك ان تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (عصام)

والتكثر الى الامر والنهى باختلاف التعلقات ولكن عندنا مايدل على خلافه وهو ان الكلام كلى منحصر فى هذه الاقسام ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلى اذا انحصر فى الاقسام صار انتفاؤها مستلزما انتفاء ذلك الكلى فقد وجد هذه الاقسام فى الازل ولا يكون صفة واحدة متكثرة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات (قلنا(٢)انه) اى كون الامر والنهى والخبر اقساما للكلام (ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك) اى صيرورة احد الاقسام (فيما لا يزال) اى فى المستقبل (واما فى الازل فلا انقسام اصلا) اى لا حقيقة ولا اعتبارا يعنى ان المقسم لا يوجد بدون الاقسام فى القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى افراده واما فى القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب فلا فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان فى الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات وهل هذا الا كالقول زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا وبطلانه بديهى ومثله بعض الفضلاء رجل اصطلح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان هذا امرا بالصوم بالنهار وبالفطر بالليل ونهياله عن الخروج عن الدار واخبارا بدخول الامير البلد واستخبارا عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ومع ذلك كلام واحد قيل هذا معقول فى الكلام اللفظى لا النفسى اذ لا يعقل معنى واحد يكون امرا ونهيا وخبرا (وذهب بعضهم) وهو الامام الرازى (الى انه) اى الكلام (فى الازل خبر ومرجع الكل) اى سائر الاقسام (اليه) اى الخبر (لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك) اى تركه موجبا للعقاب يعنى اقم الصلاة ان قمت الصلاة فانت مثاب وان لم تقم الصلاة فانت معاقب (والنهى على العكس) اى حقيقة النهى الاخبار عن كون الامتناع من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه موجبا للعقاب (وحاصل الاستخبار) اى الاستفهام (الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد) ماذهب اليه البعض

(٢) تحقيق المقام كما ان لصفة العلم والارادة وغيرهما من الصفات المتعلقة هوية وتعلقا والمراد فى قولنا الله تعالى عليم بكل شئ مريد قادر على كل ممكن هو هويات تلك الصفات الحقيقية بشرط تعلقاتها بمتعلقاتها كذلك لصفة الكلام هوية خارجية وتعلقا والمراد بقولنا الله تعالى متكلم بكذا انه متصف بتلك الصفة المتعلقة بكذا لا مجرد تلك الصفة بدون التعلق ولا مجرد تعلقها ليكون من الاضافات فتلك الصفة الحقيقية لما كانت امرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهيا باعتبار تعلقها بطلب الترك فى الازل كان القرآن كلام الله تعالى قديما غير مخلوق لكونه صفة حقيقية له تعالى (كلنبوى فى تعليقات سيلكوتى)

قيل لايخفى ان هذا الرد توجه على مختاره ايضا وهو ان الكل في الازل واحد ودفعه دقة (بانا نعلم اختلاف هذه المعاني) اي الامر والنهي والخبر (بالضرورة) لان الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهي والاستخبار والنداء لكونها انشاآت (واستلزام البعض ٢ لايوجب الاتحاد في المفهوم) لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم (فان قيل) رد على قوله الله متكلم بها آمر وناه ومخبر (الامر والنهي بلامأمور ولامنهي سفه وعبث) معنى السفه الخفة ومنه زمان سفيه ٣ اي خفيف العبث هو السعي لاالغرض صحيح (والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه) يعني سمعنا الله تعالى يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار في الازل عن ارسال نوح عليه السلام بلفظ الماضي ٤ ونوح وقومه لم يوجد ٥ بعد وكذا اخبار الله تعالى عن عصيان آدم عليه السلام بقوله وعصى آدم وعن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا البلد آمنا ونظائر هذا كثيرة قيل وجود هذه الافعال يكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله محال (قلنا ان لم نجعل كلامه ٦ في الازل امرا ٧ ونهيا وخبرا) بل صفة حقيقية في الازل يتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات في المستقبل كما هو مذهب البعض وهو الحق (فلا اشكال ٨) لان هذا الاشكال مبني على كون كلامه تعالى امرا ونهيا وخبرا في الازل يعني اخبار الله تعالى لايتنوع الى الماضي والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى في الازل وهو اخبار عن ارسال نوح عليه السلام مطلقا وانه باق من الازل الى الابد فقبل الارسال كانت الصيغة الدالة عليه انا ارسلنا نوحا وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا وكذا في عصيان آدم عليه السلام وغيره وهو نظير علمه تعالى فانه تعالى عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم لابالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به لا في الاخبار ونظيره من المحسوسات الاسطوانة ٩ المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول

(٢) البعض
(٣) اي مضطرب اصله الخفة والحركة (اختري)
(٤) حال
(٥) الا
(٦) النفسي
(٧) كما ذهب اليه ابن سعيد القطان (ابن عرس)
(٨) ولا توجه لهذا السؤال (ابن عرس)
(٩) ديرك

ظهره كانت خلفه واذا حول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه علميا فيكون مع مخاطب علمي بحسب زمانه وعلمه (وان جعلناه) اى ان جعلنا كلامه تعالى ٢ (امرا ونهيا وخبرا) كما كان مذهب البعض الآخر (فالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به) كالصلاة والصوم (٣في وقت وجود المأمور) اى العبد قوله لايجاب تحصيل المأمور به الخ اى انما يلزم السفه لو كان امر الله تعالى ونهيه لان يجب اتيانه وتركه وقت امره ونهيه في الازل واما لو كان الامر والنهي من الله تعالى لايجاب وقت وجوده اى وقت تعلق الامر بالمكلف للامتثال فهو عين الحكمة التي هي ضد السفه (وصيرورته) اى المأمور (اهلا لتحصيله) اى لتحصيل المأمور به (فيكفي) الامر (لذلك) اى للايجاب المذكور (وجود المأمور في علم الآمر) يعني ان الامر للمعدوم الذي يجب في الحال لا يجوز واما الامر لايجاب وقت وجوده فجائز ونقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيامة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والانتهاء على المنتهى عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك ممتنعا كذا هنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر حسي والمخبر عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي لان كلام النفسي يقتضي المخبر عنه العقلي والكلام الحسي يقتضي المخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم المخبر كاف للاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج (كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره ٥) اى الرجل ابنه (بان يفعل كذا بعد الوجود ٦ والاخبار ٧) جواب على قوله والاخبار في الازل ٨ بطريق المضي كذب محض (بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي) وان كان في صورة الماضي بل هو اخبار محض حال عن الزمان (ولا مستقبل ولا حال بالنسبة ٩الى الله تعالى) لان الماضي ما سبق التكلم والحال ما يقارنه والاستقبال ما يستقبله ولما كان تكلمه تعالى ازليا

---

(٢) في الازل منقسما اليها (ابن عرس)

(٣) لا في الازل بل في وقت

(٤) تعالى

(٥) امرا نفسيا

(٦) اما

(٧) عن الماضي

(٨) فلا تحقق له وان وجدت صورة الماضي لان الازل لا يتصف الى آخره

(٩) فلا تحقق لهذه الازمنة في الازل

(٢) ذهب بعض الناس الى ان القرآن هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله تعالى وذهب قوم منهم الاشعرى انه مشتق من قرأت الشئ بالشئ اذا ضممت احدهما ﴿ ١٤٢ ﴾ الى الآخر (كليات ابى البقاء)

لم يتصور فيه ذلك بل يتصف به كلامه بالنسبة الى توجه الخطاب السامع فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له من كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال او الاستقبال (لتنزهه على الزمان كما ان علمه ازلى لا يتغير بتغير الازمان) لان العلم صفة حقيقية لا تتغير بتغير الزمان بل يتغير تعلقه واضافته ولا يلزم من من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية (ولما صرح) اى المصنف (بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو) اى الكلام اللفظى (الحادث فقال ﴿والقرآن ٢﴾ فعلان بمعنى المفعول جعل اسما لكلام الله تعالى المنزل على النبى عليه الصلاة والسلام وفى اللغة من القرئ وهو الجمع ٣ ويقال قرأت الماء فى الحوض اى جمعته فيه ومنه القرية اسم للمدينة لما يجتمع الناس فيها ﴿كلام الله تعالى غير مخلوق ٤﴾ الكلام فى اللغة عبارة عما يفيد المستمع وعند الفقهاء عبارة من حروف منظومة واصوات مقطعة وفى اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما ينافى السكوت والخرس (عقب القرآن بكلام الله تعالى) يعنى قال المصنف القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق مع ان هذا احق من الاول والخفة مطلوبة عندهم (لما ذكر المشايخ ٥) تعليل عقب (من انه) بيان ما فى لما (يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم) لان اطلاق القرآن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسى كان اطلاق الكلام على النفسى اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف (كما ذهبت اليه ٦ الحنابلة) هم اصحاب احمد بن حنبل (جهلا) لما هو ثابت فى نفس الامر (اوعنادا) حيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المرتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء فى الوجود بحيث لا يوجد الجزء الثانى الا بعد عدم الاول والقول بقدم شخصه لا يصدر عن الطفل فضلا عن احمد رحمه الله تعالى وهو من المجتهدين والثانى ترتبها الذاتى بمعنى ان كل جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه فى اللوح المحفوظ والقلب ٨ لم يكن (قرآنا)

(٣) ان علينا جمعه وقرآنه الآية

(٤) لانه ازلى

(٥) المتقدمون من الماتريدية وغيرهم

(٦) بعض

(٧) قوله « لا يصدر عن الطفل فضلا عن احمد الخ» وقوله فيما سيأتى « ونسبة احمد الخ» ليس فى محله اذ قوله ايضا» هم اصحاب احمد بن حنبل الخ» عند شرح قول الشارح (الحنابلة) ظاهر فى ان من ذهب الى قدم المؤلف من الاصوات والحروف هم بعض اصحاب احمد بن حنبل لا احمد نفسه فكيف يصح قوله لا يصدر الخ مع ان التفتازانى لم يدع صدوره عنه ولم ينسب احمد الى الجهل والعناد حتى يكون هو من سوء الظن به لان الشارح التفتازانى لم يرد بقوله الحنابلة احمد بن حنبل فحاشاه ان يتفوه مثل هذا القول فانه امام جليل مجتهد صاحب المذهب فادعاء الشارح رمضان افندى على التفتازانى بقوله نسبة احمد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله مبنى على سوء الظن به فاحفظه فانه غفل عنه كثير انتهى (٨) اى قلب النبى عليه السلام

قرآنا وقدم مثله بالشخص ممكن اونقول ان متعاقب الوجود فينا لقصور الالة
قديم فى البارئ تعالى بلاتعاقب بناء على ان الموجود واحد والوجود
مختلف ونسبة احد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله (واقام)
اى المصنف (غير المخلوق مقام غير الحادث) يعنى قال المصنف كلام الله
تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله تعالى غير حادث مع انه اشهر
من الاول (تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث
حيث قال النبى عليه الصلاة والسلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ومن قال) هذا من تتمة الحديث (انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين) اى المعتزلة واهل
السنة (وهو ان القرآن مخلوق اوغير مخلوق ولهذا) اى لكون العبارة
المشهورة فيمابين الفريقين ان القرآن مخلوق اوغير مخلوق (تترجم المسئلة
بمسئلة خلق القرآن) اى تسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال
مسئلة حدوث القرآن * واعلم ان العلماء اختلفوا فى لفظ القرآن فقال قوم
خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن
مجيد فى لوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عليه السلام لقوله
تعالى انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم آخرون
انه لفظ محمد عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على
قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلاة
والسلام ٩ (وتحقيق الخلاف) فى ان القرآن مخلوق اوغير مخلوق
(بيننا وبينهم) اى المعتزلة (يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا)اى
وان لم يرجع اليه (فنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم) اى المعتزلة
(لايقولون بحدوث الكلام النفسى) بل بنفيه ولواثبتوا الكلام النفسى
لايقولون بانه حادث (ودليلنا ما مرانه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء
عليهم الصلاة السلام انه متكلم ولامعنى له) اى للمتكلم (سوى انه متصف
بالكلام) النفسى لان ثبوت المشتق بشئ يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق
واتصافه امابالكلام النفسى القديم واما بالكلام النفسى الحادث والثانى
باطل فتعين الاول (ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين

(٩) وبعد انتقاله صلى الله تعالى عليه وسلم الى عالم العلوى اجتمعت الخلفاء
واشراف الصحابة عند
ابى بكر الصديق رضى الله
تعالى عنه وعنهم فتشاوروا
فى الامور فقال على رضى
الله تعالى عنه اول مافرض
علينا جمع كتاب الله تعالى
وتدوينه واستحسنوا كلامه
فشرعوا لتدوينه وفى ذلك
المجلس سئل منهم عن
كيفية نزول القرآن فقالت
الخلفاء الاربعة واتفقت
عليه كلمتهم انه اذا اراد الله
تعالى انزال سورة اوآية
نظر بصفة العلم فى قلب
جبريل عليه السلام فحصل
فيه علم ضرورى ثم نظر
بصفة الكلام ففتق الله
تعالى لسانه عليه السلام
على الفاظ القرآن مع النظر
فانزله على نبينا محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم فهذه الرواية
مذكورة فى كتاب الموطأ
لا ابن المالك انس رحمه الله تعالى
وكل آية منه معجزة فى نفسها
لان الناظم الحقيقى هو الله
تعالى فلايتغير ولاقدرة
لاحد أن يبدله لان الفاظه
التى تكسو المعانى المذكورة
ليست بالفاظ محمد عليه
السلام وسائر الكتب والصحف الالهية ليست نزولها كنزول القرآن لانها عبارة عما الهمه الله تعالى
فى قلوب الانبياء عليهم الصلاة والسلام (سفينة راغب ملخصا)

النفسى القديم واما استدلالهم) اى استدلال المعتزلة بنفى الكلام النفسى (بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات) اى علامة (الحدوث من التأليف ٢) بيان ما (والتنظيم والانزال) والانزال نقل الشئ من الاعلى الى الاسفل وهو انما لحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقنه الملك من الله تعالى تلقنا روحانيا او يحفظه الملك من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسل فيلقنه على الرسول (والتنزيل) قيل الانزال يستعمل فى الدفعى والتنزيل فى التدريجى (وكونه عربيا) كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربى انما يكون فى الفاظ (مسموعا) كقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو الالفاظ والحروف (فصيحا معجزا الى غير ذلك ٣ فانما يكون) جواب اما اى الاستدلال المذكور (حجة على الحنابلة) القائلين بقدم القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات (لا علينا لانا قائلون ايضا) اى كالمعتزلة (بحدوث التنظيم وانما الكلام) اى البحث (فى المعنى القديم) اى الكلام النفسى (والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها) اى محل الاصوات والحروف بجبرائيل عليه السلام (او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ) واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور وعرضه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة ويحيى ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء (وان لم يقرأ) اى وان لم يقرأ الله تعالى من اللوح المحفوظ (على اختلاف بينهم) اى المعتزلة اى ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثانى (وانت خبير ٤) اشارة الى رد قول المعتزلة حاصله ان يقال لا نسلم ما بين المعتزلة انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذى قام به الكلام لا الذى اوجده (بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها) اى الحركة (والا) اى وان لم يكن المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها (لصح اتصاف البارئ تعالى بالاعراض

(٢) وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكانى حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى التحدى ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضى (عصام)

(٣) من كونه ذكرا محدثا ومجعولا وكائنا فى اللوح المحفوظ ومختلفا باختلاف المحال ونحو ذلك من لوازم الحدوث (عرس)

(٤) يعنى ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول عن المعنى الحقيقى الى المعنى (المخلوقة) المجازى فلا يصح ان يقال ان المتكلم من اوجد الكلام مع ان معناه الحقيقى من قام به الكلام (خيالى مع قره كمال)

المخلوقةله) اى للبارئ بان يقال الله آكل بمعنى ايجاد الاكل فى الغير اواسود بمعنى ايجادالسواد فى الغير وبقوله المخلوقةله احتراز عن الاعراض الغير المخلوقةلله تعالى عندالمعتزلة كالافعال القائمة بالعباد (تعالى عن ذلك) اى عن الاتصاف المذكور (علوا كبيرا) قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لاشعاره معنى الاتصاف له بحالة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هوالمتصف بالسواد لاموجده فحينئذ كان البحث لغويا (ومن اقوى شبه المعتزلة) فى نفى الكلام النفسى (انكم) خطاب للمتكلمين (متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى) اى جانبى (المصاحف تواترا وهذا ٢) اى الاتفاق المذكور (يستلزم كونه) اى القرآن (مكتوبا فى المصاحف مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك) اى كونه مكتوبا ومقروأ (من سمات الحدوث بالضرورة فاشار) اى المصنف (الى جواب عنه) اى عن اقوى الشبه (بقوله « وهو » اى القرآن الذى هو كلام ٣ الله تعالى « مكتوب فى مصاحفنا » اى باشكال الكتابة) اى بسبب اشكال الكتابة (وصور الحروف الدالة عليه) اى على كلام الله تعالى « محفوظ فى قلوبنا » اى بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة « مسموع باذاننا » بذلك) اى بالحروف الملفوظة المسموعة (ايضا) ى كمقروء بالسنتنا « غير حال فيها » اى مع ذلك ٤) اى مع كونه مكتوبا فى مصاحفنا (ليس) القرآن (٥ حالا فى المصاحف ٦ ولا فى القلوب والالسنة والآذان) اى القرآن الازلى غير حال فيها بل الحال فيها انما هو مثله ومشاركه فى نفس المعنى فقط لا عينه (بل هو ٧ معنى قديم ٨ قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم) اى النظم اللفظى الحسى (الدال عليه) اى على معنى قديم (ويحفظ بالنظم المخيل ٩ ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه) الهاء يعود الى معنى قديم (كما يقال ١٢ النار جوهرة محرق ١٣ يذكر باللفظ ١٤ ويكتب بالقلم ٦١ ولا يلزم منه) اى من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم (كون حقيقة النار صوتا وحرفا) فالقول بكونه اى بكون المعنى القديم مكتوبا ومحفوظا ومسموعا مجازا باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن وكذا

(٢) القول
(٣) النفسى الازلى
(٤) اى مع ذلك الاطلاق والوصف الذى ظاهره الحلول (عرس)
(٥) الذى هو الصفة القديمة
(٦) التى قلنا انه مكتوب فيها
(٧) هو
(٨) نفسى ازلى
(٩) فى الذهن
(١٢) مثلا
(١٣) وهذا بمنزلة قولنا الكلام صفة ازلية
(١٤) وهذا بمنزلة قولنا مقروء بالالسنة
(١٦) وهذا بمنزلة قولنا مكتوب فى المصاحف (عرس)

كونه منزلا لان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل وافهم بلا نقل لذات الكلام واما القرآن الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف ولم يقرأ بالالسن ولم ينزل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يصح في الحادث ويصح في القديم لكنه سوء ادب حاصل جواب المصنف على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا ومقروأ ومسموعا لا يدل على نفي الكلام النفسى وكون القرآن حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسى مكتوب ومقروء ومسموع مجاز ٢ بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة (وتحقيقة) اى تحقيق الجواب المذكور (ان للشئ وجودا في الاعيان ٣) اى الخارج في نفس الامر (ووجودا في الاذهان ٤ ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة ٥ فالكتابة تدل على العبارة وهى) اى العبارة ٦ (على ما في الاذهان وهو) اى الاذهان (على ما في الاعيان) اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما في الاذهان دلالة وضعية وما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلوله وما في الخارج مدلولا دون دال والعبارة وما في الذهن دالا ومدلولا معا (فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج) اى الكلام النفسى (وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات) كالانزال والتنزيل وكونه معجزا وغير ذلك (يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن) اى الالفاظ المنطوقة المسموعة ٧ هذا مثال وجود الشئ في العبارة (٨ او المخيلة) معطوف على الالفاظ (كما قولنا حفظت القرآن) هذا مثال وجود الشئ في الاذهان (٩ او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن) هذا مثال وجوده في الكتابة ووجود الشئ في الاعيان حقيقة ووجوده في الاذهان وفي العبارة والمكتابة مجاز وتعلق المس بالقرآن لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق المس حادث والمتعلق محل الحوادث ومحل الحوادث حادث وهكذا في القراءة والحفظ (١٢ ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم) هذا جواب عن سؤال

(٢) وصف القرآن بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدى (سيلكوتى)

(٣) كتحقق هوية الانسان في الخارج

(٤) كحصول صورته في الذهن

(٥) كما اذا رقمت حروفه (عرس)

(٦) تدل

(٧) اذ النفسى لا يتجزى

(٨) يراد به الالفاظ

(٩) يراد به

(١٢) كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظى فاثبات الكلام النفسى مخالف لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام وتوجيهه ان عدم بحثهم عن الدليل لا لانهم لا يثبتونه وينكرونه (عصام) (١٣) مثل الايمان والصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك

(مقاصد)

مقدر وهو ان يقال لوكان القرآن مقولا بالاشتراك على الكلام النفسي والكلام اللفظي لما عرفه ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظي واللازم باطل وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان الخ (عرفه ائمة الاصول ٢ بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه) اى جعل الائمة القرآن (اسما للنظم والمعنى جميعا) اى مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى (اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) من غير اعتبار اللفظ ولا لمجرد اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا لمجرد المعنى نفي لما روى عن ابي حنيفة انه اعتبر مجرد المعنى في حق جواز الصلاة خاصة (واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع) استدل على ذلك بقوله حتى يسمع كلام الله وبسماع موسى عليه السلام كلام الله لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بخرق العادة (ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابو منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه وهو) اى كلام الله تعالى قوله يسمع خبر قوله معنى (كما يقال سمعت علم فلان) وحقيقة العلم لا تسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقول انظر الى قدرة الله تعالى اى ما يدل على قدرة الله تعالى (فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى) اى سمع صوتا خلقه الله تعالى في كل جانب موسى عليه السلام (ولكن لما كان) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى فلم خصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن لما كان (بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم) واما غيره من الانبياء عليهم السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك (فان قيل لوكان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا) اى مجازا مرسلا تسمية الدال باسم المدلول (في النظم المؤلف لصح نفيه عنه) اى نفي النظم المؤلف عن كلام الله تعالى (بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه) قوله والاجماع على خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا في النظم

(٢) الادلة الشرعية الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ووجه الضبط ان الدليل اما وحي اوغيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس وهو اى الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا المنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات اى في كفارة اليمين او الآحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات اى في قضاء رمضان

(مرآت وازميري)

المؤلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله ٣ بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور ٤ فان نافيه لا يكفر لقوة الشبهة في قرآنيته وكذا من زاد كلمة في القرآن فقال انها منه كفر وفي الكشاف عن انس انه قرأ واصوب قيلا فقيل له انما هو اقوم قيلا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه انه ابدال كلمة بكلمة يجوز اذا اديت معناها * فان قيل على اي شئ يرد هذا السؤال مما سبق * قلت لعله يرد على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث اولعله يرد على قول الشارح واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث اولعله على قول الشارح ايضا فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع ما يدل على كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحادث اولعله ابتداء كلام فلا يرد على شئ مما سبق من الاشياء (٥ وايضا) اشارة الى دليل عقلي (المعجز المتحدي به ٦) التحدي طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله (هو كلام الله تعالى حقيقة ٧ مع القطع بان ذلك) اي اظهار التحدي (انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة) لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الاعجاز والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تعالى (قلنا التحقيق) وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله تعالى الخ اشارة الى ان عند البعض حقيقة في المعنى ومجاز في اللفظ فرد هذا المذهب بقوله التحقيق الخ (ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة) اي اضافة الكلام الى الله (كونه) اي الكلام (صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة) في قوله كلام الله (انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين) فعلى هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرائيل عليه السلام اولفظ محمد عليه الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي بل نظمه وتأليفه بمحض

(خلق)

---

(٣) واما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو في هو قوله القديم اوكونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (شرح مواقف)

(٤) احتراز عما وقع في سورة النمل «انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم» فانه لا شبهة في كونه من القرآن (٥) لا يقال هذا هو الاول بعينه لانا نقول هو غيره لان المحكوم عليه ولا النظم وههنا المعجز المتحدي به وهما غيران مفهوما (عرس)

(٦) اي الذي يعجز عن الاتيان بسورة من مثله ويتحدى به النبي غيره فيعجزه (عرس)

(٧) بالاجماع

خلق الله تعالى فلذا صار معجزا لايكون للبشر معارضة ﴿ فلا يصح النفى اصلا ٢ ﴾ اى لما كان كلام الله تعالى حقيقة فى الكلام النفسى والكلام اللفظى لايصح نفيه عنه ٣ اصلا لان الحقيقة لايجوز نفيه من الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس باسد وغيره ﴿ ولايكون الاعجاز ﴾ جواب لقوله وايضا المعجز الخ ﴿ والتحدى الا فى كلام الله تعالى ﴾ لان النظم المؤلف يصدق عليه بين كلام الله تعالى بالاشتراك ﴿ وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز ﴾ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اسم مشترك بين الكلام النفسى والكلام اللفظى وحقيقة فيهما مع ان بعض المشايخ من اهل السنة والحق صرح بان كلام الله تعالى مجاز فى الكلام اللفظى فاجاب عنه بقوله وماوقع فى عبارة بعض المشايخ الخ حاصله ان يقال ان المجاز مقولا باشتراك اللفظى على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل فى المعنى الغير الموضوع كالاسد فى الرجل الشجاع والثانى هو الذى وضع لمعنى بواسطة شئ آخر والمراد بالمجاز فى عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثانى دون المعنى الاول فالسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما على الآخر فسأله وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال ﴿ فليس معناه انه ٤ غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ٥ ان الكلام فى التحقيق ٦ وبالذات ﴾ اى بلا واسطة ﴿ اسم للمعنى القائم بالنفس ﴾ اى بذات تعالى ﴿ وتسمية اللفظ به ﴾ اى بالكلام ﴿ ووضعه ﴾ اى وضع الكلام ﴿ لذلك ﴾ اى للنظم المؤلف ﴿ انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم ﴾ اى للمشايخ ﴿ فى الوضع والتسمية ﴾ لان التسمية باعتبار معنى مجازى يكون ٧ حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقى ﴿ وذهب بعض المحققين ﴾ وهو مولانا عضد الملة والدين ٨ ﴿ الى ان المعنى ﴾ اى لفظ المعنى ﴿ فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس ﴾ معنى ﴿ فى مقابلة اللفظ حتى يراد به ﴾ اى بالمعنى ﴿ مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين ﴾ اى الذات والجوهر ﴿ والمراد به ﴾ اى بالمعنى القديم ﴿ مالايقوم بذاته ﴾ فحينئذ يشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قائما بذاته ﴿ كسائر الصفات ومرادهم ﴾ اى مراد مشايخنا من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم ﴿ ان القرآن اسم للفظ والمعنى ٩ ﴾ لان المراد من المعنى مايقابل

(٢) لانه حقيقة
(٣) اى عن النظم
(٤) اى كلام الله تعالى
(٥) معناه
(٦) اولا
(٧) خبران
(٨) صاحب المواقف
(٩) اى معنى النظم

الدين فيهم اللفظ فيكون اللفظ قديما فى ذات الله تعالى حادثا فى الانسان (شامل لهما) اى اللفظ والمعنى خبر بعد خبر اوصفة للاسم اى الاسم الذى هو شامل لهما وتحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقولا بالاشتراك اللفظى على معنيين الاول هو مايقابل اللفظ ويقال هذا معنى اى ليس بلفظ وهو مايستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثانى مايقابل العين ويقال هذا معنى اى ليس بعين سواء كان مايستفاد من اللفظ او كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ ٤ بالمعنى فى قولهم كلام الله تعالى هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى الثانى متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما معنيين قديمين قائمين بذات الله تعالى وصفتين له (وهو) اى القرآن الذى اسم للفظ والمعنى (قديم لا ٥) اى ليس قديما (كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف ٦ المرتب الاجزاء ٧) اى الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث (فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لايمكن التلفظ بالسين ٨ من بسم الله الابعد التلفظ بالباء بل بمعنى ٩) اضراب عن لا كما زعمت الحنابلة (ان اللفظ القائم بالنفس) اى بذات الله تعالى (ليس بمرتب الاجزاء) اى ليس وجوده مشروطا بعدم البعض (فى نفسه) اى فى ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا (٢ كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء ٣ وتقدم البعض ٤ على البعض والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراءة لعدم مساعدة) اى موافقة (الآلة ٥ وهذا) اى كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وكون الترتب انما يحصل فى اللفظ (معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة) يعنى انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعم البعض بل ارادوا به نفس اللفظ فاللفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسى قديم كمعناه واللفظ القائم بالسنتنا مقروء حادث (واما القائم) اى اللفظ (بذات الله تعالى فلا ترتب فيه) اى فى القائم بذات الله تعالى (حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه) اى كلامه (غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا) اى المذكور (حاصل كلامه) اى بعض المحققين (وهو) اى

(٤) والمراد بالكلام النفسى هو هذا المعنى وهو القائم بالغير اعم من ان يكون لفظا او معنى لا مدلول اللفظ كما فهم اصحاب الاشعرى من كلامه الكلام هو المعنى النفسى (كليات)

(٥) ولما كان هذا محل اشكال من حيث ان النظم متصف بسمات الحدوث كما سبق فانى يكون قديما وماوجه التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة القائلين بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كما زعمت (ابن عرس)

(٦) من الحروف

(٧) فى اللفظ

(٨) لفظ

(٩) يعنى لم يرد هذا المحقق ومن تقدمه قدم النظم بهذا المعنى بل بمعنى

(٢) اى كاللفظ القائم بنفس الحافظ لذلك اللفظ فانه قائم به (عرس)

(٣) من غير

(٤) من الاجزاء

(٥) من اللسان وغير

(حاصل)

حاصل كلامه (جيد ٢ لمن يتعقل ٣ الفاظ قائما) حال من لفظا (بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة ٥ او المخيلة ٦ المشروطة وجود بعضها) اى الحروف (بعدم البعض ٧) هذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض الحروف بعدم البعض بان تركيبه منها مسلم عند الاشعرى (ولا من الاشكال) اى غير مؤلف من الاشكال (المرتبة الدالة عليه) اى على اللفظ القائم بالنفس (ونحن) الواو للحال هذا طعن الشارح لذلك البعض مولانا عضد الملة والدين (لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف ٨ مخزونة مرتسمة في خياله) اى في خيال الحافظ (بحيث اذا التفت اليها) اى الى صور الحروف (كان) اى الكلام القائم بنفس الحافظ (كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان) اى الكلام القائم بنفس الحافظ (كلاما مسموعا) اى لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس بل ما نتعقله هو المعانى والحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسموعا قيل قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالك اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القلب يسمع من قلبه الذكر ولسانه ساكت لكنه يسمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع غير قار كالحركة فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال ﴿ والتكوين ﴾ وهو المعنى الذى يعبر عنه) اى عن التكوين (بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود) اثبته الحنفية صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر من هذه العبارات كونه صفة اضافية لا يتخلف عنه الكون لكنهم ارادوا بها مبدأ الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود يرد عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى ان كان تأثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار

قائما بالنفس غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف منطوقة او مخيلة او منقوشة (ابن عرس)

(٤) موجودا

(٥) من الحروف

(٦) بدون اللفظ

(٧) وانقضائه

(٨) والحاصل ان ما ذهب اليه هذا المحقق من كون النظم قائما بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف متعاقبة لا نتعقله لانه قاسه على الشاهد او نحن لا نتعقله في الشاهد الا على الوجه الذى ذكرناه هذا وقال السيد في شرح المواقف ولا شبهة في انه اى ما ذهب اليه صاحب المواقف اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى ولا يخفى ان اللفظ كيفية في الصوت او في النفس او في الذهن وانما يعقل تحققه على الوجه المذكور مترتبا وفي التلويح يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وبالجملة فالبحث مشكل (ابن عرس)

راجع الى القسم الاول ﴿ صفة لله تعالى ﴾ لاطباق) (٤) اى اتفاق (العقل والنقل) من الانبياء (على انه خالق للعالم) قال الله تعالى خالق كل شئ (مكون له (٥)) اى للعالم (وامتناع اطلاق) اى حمل (الاسم المشتق) اى الخالق والمكون (على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق) اى الخلق والتكوين (وصفا له قائما به) اى بالشئ ﴿ ازلية ﴾ اى التكوين ازلى والمكون حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الازلى فى وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لامرأته فى شعبان اذا جاء رمضان فانت طالق صار الرجل فى الحال مطلقا ولم تصر المرأة مطلقة فى الحال بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق ما طلقها فى شعبان ليقع فى شعبان بل اراد ظهور فعله فى رمضان (لوجوه الاول) اى الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين (انه يمتنع قيام الحوادث بذاته) اى بذات الله تعالى (لما مر (٦) والثانى انه) اى البارى (وصف) ومدح (ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب) والتمدح بما ليس فيه * اجيب بان الاخبار فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل اخبار الله بحسب حال المخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف والتمدح به ولو كان ثابتا قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضى والمستقبل (او العدول الى المجاز) ان لم يجر الخالق على حقيقته (واللازم باطل) اى الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا من الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة وكذا الملزوم وهو ان لا يكون ذات الله تعالى خالقا فى الازل (اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة) من متعلق الى المجاز اى لزوم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة (على انه) اى مع انه (لو جاز اطلاق الخالق عليه) اى على الله (بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو) الله (عليه) الهاء راجع الى ما (من الاعراض) بيان ما اى اطلاق كل مشتق يقدر على مأخذ الاشتقاق كالاسود بمعنى القادر

---

(٤) واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شئ واما انه خالق لواحد او لغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل منفرد فيه فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز فى معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس فى مضيق التردد فى اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف فى انه خالق جميع العالم ينافى ذلك الاطباق (عصام)

(٥) ليس قوله مكون له خبرا بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت فى اللغة فى غير الضمائر (عصام)

(٦) فى الرد على الكرامية

على السواد والاحمر بمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقل به احد يرد عليه ٥ ان الجواز العقلي مسلم والشرعي ممنوع لتوقفه على الاذن واللازم باطل وهو جواز اطلاق مايقدر هو عليه من الاعراض وكذا الملزوم وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق ﴿ والثالث انه ﴾ اى التكوين ﴿ لوكان حادثا فاما ٦ بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ﴾ والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التأثير عين الاثر الحاصل منه باطل بل حقيقة ترجع الى سلب تكوين التكوين ﴿ ويلزم منه ﴾ اى من حدوث التكوين ﴿ استحالة تكون العالم ﴾ لان تكون العالم مستلزم للتسلسل المحال والمستلزم للمحال محال ﴿ مع انه ﴾ اى تكون العالم ﴿ مشاهد واما ٧ بدونه ﴾ اى بدون تكوين آخر ﴿ فيستغنى الحادث ﴾ اى التكوين الاول ﴿ عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع ﴾ لانه اذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل الصانع وهو محال لان الله تعالى قال كل يوم هو في شأن ﴿ والرابع انه ﴾ اى التكوين ﴿ لو حدث لحدث اما في ذاته ﴾ اى في ذات الله تعالى على ماذهب اليه الكرامية ﴿ فيصير ﴾ الله ﴿ محلا للحوادث او في غيره ﴾ اى في غير ذات الله تعالى ﴿ كما ذهب اليه الهذيل ٨ ﴾ من المعتزلة ﴿ من ان تكوين ﴾ بيان ماقي كما ﴿ كل جسم قائم به ﴾ اى بالجسم ﴿ فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ﴾ لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لايصح في الاعراض لما ان قيام الشئ بالعرض محال ولان التكوين لوكان هو المكون اوقائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى في وجوده عن غيره فيكون قديما به والخصم انما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال وهو قيام الشئ بالعرض ﴿ ولاخفاء في استحالته ٩ ومبنى ٢ هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية ٣ ﴾ اى لايكون بالقياس الى الغير ﴿ كالعلم والقدرة ﴾ اى مبنى هذه الوجوه الدالة ٦ على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلانسلم هذه الادلة لانه

---

(٥) وفيه نظر اذ المسوغ للاطلاق المذكور معتبر لغة ولكن المنع منه شرعي للتوقيف (ابن عرس)

(٦) ان يكون حدوثه

(٧) ان يكون حدوثه

(٨) العلاف

(٩) اى استحالة كون الجسم خالقا لنفسه وايضا فالمفروض ان التكوين صفة له تعالى ومن المحال قيام صفة الشئ بغيره (عرس)

(٢) قوله ومبنى هذه الادلة الخ كانه اراد ماعدا (ط) الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب (خيالى)

(ط) لان الحدوث ملاحظة في الادلة المذكورة سوى الدليل الثاني هو يستلزم الوجود الخارجي والدليل الثاني انما يفيد الاتصاف الازلي بالتكوين وهو لايفيد وجوده وتحققه في الخارج (قول احمد)

(٣) موجودة

(٦) الدالة على ازلية التكوين

حينئذ لاوجود له فى الخارج بل هواعتبار عقلى فلايحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلايكون صفة له (والمحققون من المتكلمين على انه) اى التكوين (من الاضافات والاعتبارات العقلية) معنى الاعتبار النظر فى الامور ليعرف بها شئ آخر من جنسها وهذا ميل الى مذهب الاشعرى لانه هو القائل بكون التكوين صفة اضافية حادثة (مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده) لان القبلية والمعية والبعدية بالنسبة الى شئ آخر (ومذكورا) اى كون الصانع مذكورا (بالسنتنا ومعبودالنا) بالنسبة الى عبادتنا (ومميتا ومحييا ونحو ذلك) مثل كونه موجدا (والحاصل فى الازل هو مبدأ) اى علة (التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغيرذلك) يعنى ان الحاصل فى الازل مبدأ هذه الاشياء مثل القدرة واما هذه الاشياء فقائم فيما يستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه الى المخلوقات فيسمى تخليقا وباعتبار تعلقه الى المرزوقات يسمى ترزيقا وباعتبار تعلقه بالحياة يسمى احياء وباعتبار تعلقه بالموت يسمى اماتة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات (ولادليل ٤ على كونه ٥ صفة اخرى سوى القدرة والارادة ٦) اى على كون ذلك المبدأ صفة مستقلة سوى القدرة الى آخره (فان القدرة) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال فلم لم يكن القدرة مبدأ للتخليق والحال ان نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء فاجاب بقوله فان القدرة (وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين) اى العدم والوجود (ولما استدل القائلون بحدوث ٧ التكوين بانه لايتصور بدون المكون) لان التكوين نسبة بين المكون والمكون والنسبة لاتتحقق بدون المنتسبين (كالضرب بدون المضروب فلوكان التكوين قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار) جواب لما (الى الجواب بقوله ﴿وهو﴾ اى ٨ التكوين ﴿تكوينه﴾ اى تخليق الواجب ﴿للعالم ولكل جزء من اجزائه﴾ اى اجزاء العالم كالنفوس والعقول والهيولى والصورة وغيرذلك (لا فى الازل بل ﴿لوقت وجوده ٩﴾ اى العالم يعنى لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات وانما يلزم ذلك لولم يكن تعلق التكوين

(٤) ويخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولاشك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول فلايكون عينه مثلا نجد فى الضارب حين تصوره بحيث كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلايكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة (سيلكوتى)

(٥) يعنى التكوين عين القدرة والارادة (٦) الصالحين (٧) صفة للفعل كما هو مذهب الاشاعرة اوصفة محققة الوجود كما هو مذهب الكرامية (عرس) (٧) الثابت له تعالى صفة قديمة (٩) فيما لايزال (للمكونات)

(٢) كالسمع والبصر والارادة (٣) من المعلومات الحادثة والمقدورات والمبصرات الى غير ذلك
(٤) الذى قرره المصنف في قدم التكوين مع حدوث المكونات (عرس)

للمكونات حادثا وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة (على حسب علمه وارادته) اى مقتضى علمه فى الازل فانه يوجد فى وقته (فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث لحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة ٢ التى لايلزم من قدمها) اى الصفات (قدم متعلقاتها ٣ لكون تعلقاتها) اى تعلق الصفات (حادثة) فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلى كمن جرح انسانا يوم السبت فسرى حتى مات المجروح يوم الجمعة كان الجارح قاتلا من يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة فكذا هذا (وهذا ٤) اى جواب المصنف (تحقيق مايقال) وقائل هذا القول صاحب الاصول الصابونى وقد ذكره صاحب البداية (ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل ٥ الصانع ٦ واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق) اى ان تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته (فاما ان يستلزم ذلك) التعلق (قدم مايتعلق وجوده به) والهاء فى وجوده راجع الى ماهو عبارة عن العالم والضمير فى به عائد الى ذات الله تعالى (فيلزم قدم العالم وهو باطل) لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة لايرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كن ٧ بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك (اولا) اى يستلزم التعلق المذكور قدم مايتعلق به فحينئذ ثبت حدوث العالم (فليكن التكوين ايضا) اى كذات الله تعالى وصفته (قديما مع حدوث المكون المتعلق به) اى بالتكوين فيكون القسمان الاولان باطلين فتعين القسم الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم (ومايقال) هذا اشارة الى جواب شبهتهم فى حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين لو كان ازليا لتعلق وجود المكون به فى الازل وهو يقتضى قدم المكون (من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه) اى المكون فكيف يلزم قدم العالم (اذ القديم مالايتعلق وجوده بالغير والحادث مايتعلق وجوده به) اى بالغير (ففيه نظر) قوله مايقال مبتدأ ففيه نظر خبره

(٥) اذ لامعنى لكونه تعالى صانعا للعالم الا تعلقه به او بصفة من صفاته ولا طريق الا العلم بوجوده بالدليل الا ذلك (عرس)

(٦) لزم

(٧) وهو تمثيل تأثير قدرته فى مراده بامر المطاع للمطيع فى حصول المأمور من غير امتناع وتوقف وافتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وهو قياس قدرة الله على قدرة الخلق يعنى ان حقيقة الحال ان شانه تعالى اذا اراد شيأ ان يكونه بقدرته وارادته فيتكون من غير توقف وامتناع وليس هناك قول كن للامر بالتكوين لان الامر بالتكوين ان كان حال وجود المكون فلا وجه للامر وان كان حال عدمه فكذلك اذ لامعنى لانه يأمر المعدوم بان يوجد بنفسه الا انه اخرج الكلام على طريق الاستعارة التمثيلية وليس هناك قول ولا آمر ولا مأمور حقيقة وانما هو وجود الاشياء بالتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وقيل جرت سنة الله تعالى فى تكوين الاشياء بان يقول هذه الكلمة والمعنى احدث فيحدث عقيب هذا الكلام فيكون الكلام على الحقيقة (شيخزاده فى حاشية القاضى فى آخر سورة يس)

(لان هذا ٢) اى المذكور من تفسير (معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة ٣) حاصل٤ هذا النظر ان يقال ان اللازم من هذا القول الحدوث الذاتى وهو ليس بمراد بل المراد هو الحدوث الزمانى الذى يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم (واما المتكلمين فالحادث) اى الحادث الزمانى (مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه) اى مالايكون لوجوده بداية كالبارى تعالى (ومجرد تعلق وجوده) اى وجود المكون (بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى) اى بالمعنى الذى يقوله المتكلمون والحال ان بالمراد بالحدوث فى العالم الحدوث بهذا المعنى (لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه) اى عن الغير (دائما بدوامه) اى دوام الغير ولم يسبق له عدم اصلا (كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه) الهاء عائد الى ما (من الممكنات كالهيولى مثلا نعم) يجاب به عن الاستفهام فى اثبات المستفهم عنه ونونها وعينها مفتوحتان وبكسر العين ويجوز كسرهما جميعا على الاتباع هذا جواب قول القائل ألم يكن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قولا بحدوثه الزمانى اصلا على تفسير المتكلمين القديم والحادث فاجاب بقوله نعم الخ يعنى ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين هو القول بحدوث الزمانى اذا كان العالم صادرا بالاختيار (اذا بينا صدور العالم عن الصانع بالاختيار) كما ذهب اليه اهل الحق (دون الايجاب) كما ذهب اليه اهل الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذى كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالاحراق من النار والاشراق من الشمس (بدليل لا يتوقف على حدوث العالم) الباء متعلق ببينا ومن ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار فحينئذ لايصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فهذا لو توقف على الدليل الذى يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضمر (كان القول) جواب اذا (بتعلق وجوده) اى وجود المكون (بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه) لان مايصدر بالاختيار فهو حادث لان الممكن اذا كان محتاجا الى موجد مختار يلزم ان يكون حادثا (زمانيا)

(٢) اى الذى ذكر من معنى القديم والحادث انما هو معنى القديم بالذات الذى هو الله تعالى اذ لا تعلق لوجوده بغيره (عرس)

(٣) الفلاسفة قائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو وان كان لا ابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق بغيره ومستند اليه بالايجاب (عرس)

(٤) حاصل هذا النظر ان يقال ان هذا الجواب لايكون على طريقة اهل الحق بل يكون على طريقة الفلاسفة لان القديم والحادث بالذات انما يكون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق مما سوى الله تعالى حادث بالزمان اى المسبوق وجوده بالعدم ولايلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى بل يلزم منه الحدوث الذاتى الذى هو عبارة عن تعلق الوجود بالغير

زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لايكون موجودا حالة قصد الموجد ايجاده والالزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما بخلاف ما اذا كان الموجود لا بالقصد والاختيار (ومن ههنا٢) اى من اجل كون الصانع فاعلا بالاختيار واستلزام كون مصنوعه حادثا حدوثا زمانيا وقيل ان من مجرد تعلقه بالغير لايستلزم الحدوث بالمعنى الذى قصده المتكلمون (يقال ان التنصيص) اى التصريح (على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا) اى وان لم يكن المراد بالحادث هذا المعنى لما كان ردا (فهم) اى الفلاسفة (انما يقولون بقدمها٤) اى قدم الهيولى (بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير) لا بمعنى انه لا يحتاج الى الغير (والحاصل) اى حاصل الجواب ٥ المذكور وهو تكوينه للعالم (انا لانسلم انه لايتصور التكوين بدون وجود المكون ٦ وان وزانه) معطوف على انه لايتصور (معه) وزان التكوين مع المكون (وزان الضرب مع المضروب فان الضرب ٧ صفة اضافية) اى متصور بالقياس الى الغير (لايتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين ٨ صفة حقيقة ٩ هى مبتدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود) الصلة مع الموصول محله مجرور صفة الاضافة (لاعينها ١٢) اى لاعين الاضافة (حتى لو كانت عينها) اى لو كانت الصفة ١٣ عين الاضافة ١٤ (على ما وقع فى عبارة المشايخ) وهو الاشعرى على ماسبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على انه من اضافات (لكان القول ٦ جواب لو (بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار الضرورى) لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لاتحقق بدون المتضايفين (فلا يندفع بما يقال ١٦) اى لايندفع بهذا القول ما وقع فى عبارة المشايخ من ان التكوين عين الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب فحينئذ لايوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا (من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول) تعليل مقدم (ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه) اى مع الضرب (اذلو تأخر) مفعول (لانعدم هو) اى الضرب لان العرض لايبقى زمانين (بخلاف فعل

(٢) يعنى ومن اجل ان المراد بالحادث مايكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود

(٣) وفسر البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولايخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والافهم انما يقولون بقدمها الخ كما لايخفى على اولى الافهام (سيلكوتى)

(٤) بالزمان لابالذات

(٥) فى الرد على القائلين بحدوث التكوين

(٦) لانسلم

(٧) للفرق البين بينهما (عرس)

(٨) ليس كذلك لانه

(٩) اى محققة الوجود

(١٢) التى هى وزان الضرب

(١٣) الحقيقة

(١٦) التى هى التكوين بالفعل

(١٦) فلا يندفع مايرد عليه من كون الاضافة لاتحقق لها بدون المضافين بما يقال فى الجواب عن ذلك مما حاصله التفريق بين التكوين والضرب من الحيثية المذكورة (عرس)

الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول) حاصله الفرق بان الضرب صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء والصفة التي هي مستحيل البقاء لاتوجد بدون متعلقه بخلاف الصفة الواجبة البقاء (وهو) اي التكوين (غير المكون ٤ عندنا ٥) اي عند اهل السنة خلافا للاشعري والمعتزلة شبهة الاشاعرة والمعتزلة قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وكذا قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لقوم يعقلون وكذا في المتعارف بقوله اجتمع خلق عظيم يريدون به المخلوق * اجيب عن هذا بان اطلاق المصدر على اسم المفعول عند اهل اللغة شائع (لان الفعل يغاير المفعول ٦) اي المكون (بالضرورة ٧) وفيه نظر لان التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه (كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لوكان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه) اي بنفس المكون (ضرورة) دليل الملازمة (انه) اي المكون (مكون بالتكوين) اي بسبب التكوين (الذي هو عينه فيكون) المكون (قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال) اي اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع الخالق والحاصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يقم بذات الله تعالى وان لم يكن قائما بذات الله تعالى لم يكن مكونا له لان المكون من قام به التكوين والتكوين ليس بقائم على ذلك التقدير بذات الله تعالى فيلزم ان يكون المكون قائما بنفسه (٩ وان لايكون ١٢ للخالق تعلق العالم سوى انه) اي الخالق (اقدم منه) اي العالم (وقادر عليه) اي على العالم (من غير صنع وتأثير فيه) اي في العالم (ضرورة تكونه) اي العالم (بنفسه وهذا) اي عدم تعلق الخالق بالعالم (لايوجب كونه) اي الخالق (خالقا والعالم) اي كونه (مخلوقا فلايصح القول بانه) اي الله تعالى (خالق العالم وصانعه هذا خلف) اي عدم صحة القول بانه خالق العالم وصانعه * واعلم ان عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بانه خالق وعدم كونه مكونا للاشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات تنتهي (وان لايكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لامعنى للمكون الا من قام به التكوين) الضمير في به راجع الى من (والتكوين اذا كان عين المكون لايكون قائما بذات تعالى)

(لان)

من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينبغي ان يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائدا على المكون قائما به لا زائدا على المكون اسم مفعول والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول (عصام)

(٥) يعني الماتريدية (عرس)

(٦) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يغاير المفعول فالتكوين يغاير المكون (عبدالرحمن)

(٧) العقلية

(٨) اي التكوين

(٩) لزم

(١٢) اما كونه لاتعلق به فمن حيث ان تكونه انما هو بنفسه واما كونه اقدم منه فلانه تعالى منزه عن التكوين غني عن الاحتياج مطلقا (عرس)

لان المكون غير قائم بذات الله تعالى والتكوين اذا كان عين المكون فلا يكون التكوين قائما بذات الله تعالى (٤ وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد) لان المكون السواد الذى هو عين التكوين وهو قائم بالاسود خالقاله ومكوناله لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قائما بالاسود الذى هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقاله وكذا الحجر (اذ لامعنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما) اى الخلق والسواد (واحد فمحلهما واحد) وهو الحجر لان التكوين عين المكون بحسب الفرض والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخالق واحد فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفة بان مكون لقيام التكوين به واذا لم يصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به (وهذا كله) اى المذكور من الدلائل على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهى فلا يحتاج الى الدليل فما الحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقوله وهذا كله (تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هذه المباحث) اى كون التكوين عين المكون اوغيره (ولا ينسب الى الراسخين) اى الثابتين وهم الاشاعرة واصحابه (من علماء الاصول) اى اصول الكلام (مايكون) مفعول ينسب (استحالته بديهية ظاهرة على من له) الضمير فى له عائد الى من (ادنا تمييز) الف ادنا منقلبة عن واو لانه من دنو يدنو اذا قرب (بل يطلب لكلامه) اى لكلام القائل ان التكوين عين المكون (محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال) بيان المحل (ان التكوين عين المكون ٦ اراد ان الفاعل اذا فعل شيأ فليس ههنا) اى عند فعل الفاعل شيأ (الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو) اى التكوين (امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج) وعلى هذا تقول فى العلم ردا على المولى الشارح ان العالم اذا علم شيأ فليس هنا الخارج

(٤) لزم

(٥) خبر كون

(٦) وقد وقعت هذه المسئلة فى مجلس كان مشحونا من الفضلاء وفيه الامام الرازى والامام المحقق صاحب البداية برهان الاسلام وتنازعا فيها وادعى الامام الرازى انهما يعنى القدرة والتكوين واحد ففرق الشيخ بينهما وقال ان حقيقة القدرة وراء صفة التكوين ولهذا صح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد الشموس ولم يصح ان يقال ان الله تعالى خالق الشموس فثبت انها وراء التكوين

(حاشية قريمى)

الا العالم والمعلوم فاما العلم فامر يعتبره العقل وكذا القادر مع المقدور وغيره من الصفات فيلزم منه الصفات الازلية وفيه رفض كثير من العقائد الاسلامية (ولم يرد) اى من قال ان التكوين عين المكون (ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات) المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا * وهنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التى هى الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون اعتباريا عقليا بل كان موجودا فى الخارج قائما بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وماهذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما مر بناء على ان قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافية قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة (وهذا) اى قول من قال ان التكوين عين المكون كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا الى آخره اى لهذا الكلام نظير ولم اقل من عند نفسى (كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها) اى الماهية (المسمى ٦ بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا) اى الماهية والوجود (اجتماع القابل والمقبول كالجسم) قابل (والسواد) مقبول (بل الماهية اذا وجدت فتكونها) اى وجود الماهية (هو) اى المكون (وجودها) اى الماهية (لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود) لان الماهية ما به الشئ هو هو والوجود كون الشئ فى الاعيان فيجوز ان يتعقل احد المفهومين بدون الآخر (وبالعكس فلا يتم) اى اذا كان مراد من قال ان التكوين عين المكون ماذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم (ابطال هذا الرأى) اى رأى من قال التكوين عين المكون (الا بأثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى يتوقف على صفة حقيقية) هى التكوين (قائمة بالذات) اى بذات الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية تكون موجودة الازل قائمة فحينئذ يكون وجودها مغايرة لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها

(٦) صفة لعارضها

(لا وجود)

لاوجود لها فى الخارج (مغايرة للقدرة والارادة) لان القدرة لا تختص بطرف الايجاب بل تتحقق فى كلا الطرفين تتصف بالايجاد والاعدم ولان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين فى الاوقات (والتحقيق) اى تحقيق الكلام فى التكوين (ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده) اى المقدور (اذا نسب) اى تعلق القدرة (الى القدرة يسمى) اى الى التعلق (ايجابا له) ايجاب القدرة للمقدور (واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك) اى الايجاب (وحقيقته) اى حقيقة التعلق (كون الذات) اى ذات البارى (بحيث تعلقت قدرته) اى قدرة الذات (بوجود المقدور بوقته) اى فى وقت المقدور (ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات) وهى الرزق والحيوة والموت وغيرها (خصوصيات الافعال) فاعل يتحقق (كالترزيق والتصور والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهى) لا يقال تعلق القدرة صفة القدرة والخلق صفة الذات فكيف يتحدان لان نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات والتغاير اعتبارى كحسن زيد بحسن وجهه بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفا له بل كونه بحيث يحسن غلامه وصف له فظهر منه ان قوله وحقيقته كون الذات بحيث مما لاحاجة اليه (واما كون كل من ذلك) او من الترزيق والتصوير وغير ذلك (صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير القدماء جدا وان لم يكن متغايرة) فى الوجود (والاقرب) الى الحق (ماذهب اليه المحققون منهم) اى من علماء ماوراء النهر (وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه) اى التكوين (ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص) اى خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيرها (بخصوصية التعلقات) اعلم ان ما يعلم من تحقيق هذا الكلام ان فى التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلاثة * الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه * والمذهب الثانى

ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب اليه بعض مشايخ ماوراء النهر * والمذهب الثالث هو ان التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية وان الترزيق والتصوير والاحياء والامانة تحصل من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن (٥) الاقرب الى الحق من هذه المذاهب الثلاث هو المذاهب الثالث دون الاول والثانى ﴿والارادة﴾ اورد المصنف الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزه عن كونه مجبورا فى تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت التكوين ﴿صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته﴾ كرر ذلك) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كون الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب بقوله كرر (تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة قائمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه وجود دون وجه) عدم (فى وقت) اى فى الحال (دون وقت) اى لا فى الماضى ولا فى المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلابد من صفة مخصصة للمكونات بوجه دون وجه فى وقت دون وقت آخر (لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار) شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تخلو من ان تكون حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى واما الثانى فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد * اجيب بانه قديم والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم زوال القديم بل زوال الحادث (والنجارية) اى لا كما زعمت النجارية (من انه تعالى مريد بذاته لا بصفته) اى لا بصفة الارادة والمشية (وبعض المعتزلة) اى لا كما زعمت بعض المعتزلة وهم ابو الهذيل وابو على الجبائى وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا فى محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد وهو محال والجواب عنه مامر (من انه مريد بارادة حادثة لا فى محل) هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى ام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض

(٥) وظنى ان حاصل الكلام النزاع بين الفريقين لفظى لان الاشاعرة اخذ القدرة مع الارادة ولم يفرقوا بين المبدأ وبينها والحنفية اخذوا القدرة مجردا عن الارادة وفرقوا بينها وبين تلك المبدأ (ولى الدين المفتى بافشهر)

وهو لا في محل محال فان قال باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهي التي نثبتها وان قال حادثة نعود السؤال (والكرامية) اي لا كما زعمت الكرامية (من ان ارادته حادثة في ذاته) لانه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو الذات لا تعدد الصفات مع الذات (والدليل على ما ذكرنا) من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى (الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى) هذا رد على النجارية (مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به) هذا رد على بعض المعتزلة (وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) هذا رد الكرامية (وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل) قوله نظام العالم مبتدأ خبره دليل (على كون صانعه قادرا مختارا) هذا رد على الفلاسفة (وكذا حدوثه) اي كذلك حدوث العالم دليل على كون صانعه فاعلا مختارا (اذ لو كان صانعه) اي العالم (موجبا بالذات لزم قدمه) اي قدم العالم (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة) اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء ترك ﴿ورؤية الله تعالى﴾ ٢ بمعنى الانكشاف التام البصر (وهو) اي الانكشاف (معنى اثبات) اي ادراك (الشئ كما هو) اي كما هو حقه (بحاسة البصر وذلك) اي بيان الانكشاف (انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه) اي البدر (وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه) اي البدر (حال النظر اليه) اي الى البدر (اتم واكمل) من حال الاغماض (ولنا بالنسبة اليه) اي الى البدر (حينئذ) اي حين النظر (حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية) ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه لا نعرف كنهه فلذا قال عليه الصلاة والسلام ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول واذا تلذذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما تلذذون بمعرفته قيل هذا يدل كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو المطلوب ﴿جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي﴾ اي اذا جرد

(٢) وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة الاخرى اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة الاولى كاعمى الصين يرى بقة اندلس (جلال)
الصين بلدة في اقصى بلاد المشرق واندلس بلدة في اقصى بلاد المغرب البقة البعوضة (كلنبوي)

من العلائق (ونفسه) اى مع ذاته (لم يحكم بامتناع رؤيته) اى البارى تعالى لايقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لايفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا فى العمل بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية حتى يتفرع عليه قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل فى النصوص العمل بظواهرها والاولى ان يحمل كلام المصنف على ظاهره فى الحكم بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل مالم يقم البرهان على امتناعه فهو حيز الامكان عقلا (مالم يقم له برهان على ذلك) اى الامتناع (مع ان الاصل عدمه) اى عدم الامتناع (وهذا القدر ضرورى ٢) فى امكان الرؤية (فمن ادعى الامتناع) اى امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج (فعليه البيان وقد استدل اهل الحق) اى اهل السنة (على امكان الرؤية بوجهين ٤ عقلى و ٦ سمعى تقرير ٧ الاول انا قاطعون برؤية الاعيان) اى الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان * واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وهما الجوهران اللتان يتركب الجسم منهما التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التى هى الطول والعرض وغيرها فالمرئى هو المقدار دون الجوهر المحجوربة به وان لم يقل به فالمرئى هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه (والاعراض) اى السواد والبياض (ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم) كالانسان مثلا (وجسم) كالفرس مثلا (وعرض وعرض) كالبياض مثلا وكالسواد مثلا (فلابد للحكم ٨ المشترك ٩) وهو الرؤية (من علة ١٢ مشتركة) بين الاعيان والاعراض يعنى ان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولايجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع (وهى) اى العلة (اما الوجود او الحدوث او الامكان ١٣ اذ لا رابع يشترك بينهما) اى بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان * قيل عليه ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤية متعلقها اى نفس المرئى ولاشك ان المرئى من زيد

(٢) لايحتاج فى اثبات العلم به الى نظر واستدلال (عرس)

(٤) احدهما دليل

(٢) واما العقل فانا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجوهر كالطول والعرض فى الجسم فلابد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لايصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز رؤيته عقلا (خلال)

(٦) الآخر

(٧) الوجه

(٨) الواحد

(٩) فى ثبوته

(١٢) واحدة

(١٣) لان هذه الامور الثلاثة هى المشتركة بين القسمين الاعيان والاعراض (عرس)

في الموضعين واحد وكل من المقابلة والتحيز مختلف فيهما غير المرئي فيه واما كون الوجود من الغير فامر نسبي كالامكان فهو حكمه (والحدوث عبارة) بيان عدم جواز الحدوث والامكان (عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم) اى سلب الضرورة عن الطرفين (ولا مدخل للعدم في العلية) لان علة الشئ لابد وان تكون موجودة فلا يكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لايصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود (فتعين الوجود) لان مفهوم الوجود وهو كون الشئ في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات (وهو) اى الوجود (مشترك بين الصانع وغيره) من الاعيان والاعراض (فيصح ان يرى) الله تعالى (من حيث تحقق علة الصحة) اى علة صحة الرؤية (وهى) اى العلة (الوجود ويتوقف) الواو للحال كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون كون الشئ ممكنا ٤ شرطا ٥ للرؤية او كون الشئ واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله (ويتوقف امتناعها) اى الرؤية (على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا ٦) وهو انطباع صورة المرئي في عين الرائي واتصال الشعاع الخارجي منه بالمرئي (او ٧ من خواص الواجب ٨ مانعا ٩) عن الرؤية بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لاينافي صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هى الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لايجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى فكذا يعتبر فيه حصول شرائط وارتفاع الموانع فلعل هوية الله تعالى تنافي هذه الرؤية لفوات شرط او لوجود مانع (وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات ١٢) المشتركة في العلة هذا جواب عن سائل يقول لو كان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لنا لكن اللازم

(٤) خبر كون
(٥) خبر ان يكون
(٦) لصحة الرؤية فيصح اى يرى دون الواجب
(٧) على ثبوت كون الشئ
(٨) تعالى
(٩) فيمتنع رؤيته تعالى مع تحقق العلة لتحقق المانع يعني ان الاصل عدم ذلك وعلى مدعيه البيان بل لايجوز ان يكون شئ من خواص الممكن شرطا ولا شئ من خواص الواجب تعالى مانعا لان المراد بعلة صحة الرؤية على ما سيأتي تمامه متعلق الرؤية لا المؤثر في الصحة المذكورة وذلك المتعلق هو الوجود المشترك وهو كون الشئ ذا هوية مع قطع النظر عن خصوصيات الهويات فلا يتصور على هذا اشتراط كون الشئ من الخواص شرطا او مانعا (ابن عرس)
(١٢) لتحقق الوجود فيها

باطل لان بعض الموجودات غير مرئى لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات (من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك ٢) من الملك والجن والارواح (وانما يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها) اى الموجودات (بطريق جرى العادة ٣ لا ٤ بناء على امتناع رؤيتها) وذلك كما ان الهرة ترى الفأرة فى الليل ونحن لا نريها والمصروع يرى الجن ونحن لا نريها والنبى عليه الصلاة والسلام يرى جبرائيل عليه السلام ولا يراه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات (وحين اعترض ٥ بان الصحة عدمية) لانها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم اويقال صحة الرؤية عدمية لانها عبارة عن امكان الرؤية (فلا تستدعى علة) اى لانسلم ان صحة الرؤية تستدعى العلة لانها امر عدمى والامر العدمى لا يقتضى العلة لان اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودى فلا يكون الوجود غيره علة لصحة الرؤية (ولو سلم ٦ فالواحد النوعى ٧ قد يعلل بالمختلفات) اى ولو سلم ان الامر العدمى يستدعى العلة ولكن لانسلم انه لابد للحكم المشترك من العلة المشتركة وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لان الواحد بالشخص لا يجوز ان يعلل بالعلل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعلل بالعلل المختلفة (كالحرارة) المعللة (بالشمس والنار) والحركة والرؤية عن الواحد النوعى يعلل بعلل مختلفة فيكون علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض (فلا تستدعى) الرؤية (علة مشتركة) فلا يلزم من كون علة الرؤية فى الاعيان والاعراض هى الوجود كونها علة لرؤية الصانع (ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى) اى ولو سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لانسلم ان يكون علتها وجودية لانها عدمية ينبغى ان يكون علتها عدمية كالحدوث والامكان فلا يلزم منه ان يكون البارى مرئيا لانعدام علة الرؤية وهو الحدوث او الامكان (ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه) اى ولو سلم ان الامر العدمى لا يصلح ان يكون علة للامر العدمى ولكن لانسلم ان الوجود

---

(٢) والحرارة والبرودة والخشونة والنعومة (عرس)

(٣) وانما قيد بذلك احترازا عن خلق رؤية شئ من ذلك لا بطريق جرى العادة بل على سبيل الكرامة (ابن عرس)

(٤) انها لا يرى

(٥) على هذا الدليل المبنى على تعليل صحة الرؤية بالوجود (عرس)

(٦) اى الصحة وجودية كما قال به الفلاسفة حيث صرحوا بان الامكان وجودى

(٧) الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة فى الماهية وهى ثلاثة الوحدة الجنسية كالحيوان والوحدة النوعية كالانسان والوحدة الفردية الشخصية كالرجل وزيد (تمات تعريفات سيد)

مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شئ عينه عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فلايكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيحا فلايكون وجود الواجب مثل وجود الممكن * اعلم ان في الوجود مذاهب ثلاثة * المذهب الاول ان وجود كل شئ سواء كان ذلك الشئ واجبا او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخاصة التي هي وجود كل شئ ومقولا بالتواطئ عليها وهو مذهب المتكلمين* والمذهب الثاني ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات ومقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء * والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا او ممكنا عينه فلايكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي بل يكون بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن مراده بالوجود هو ذات الشئ لاكون الشئ في الاعيان لانه معلوم بالبديهية ان الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركا بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الاول فيكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا لان مراد من قال ان وجود كل شئ زائد عليه هو الوجود بمعنى كون الشئ في الاعيان ومراد من قال ان وجود كل شئ عينه هو الوجود بمعنى ذات الشئ ‹اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها› اى للرؤية ‹ولاخفاء في لزوم كونه› اى متعلق الرؤية ‹وجوديا› لان القابل لايكون الا وجوديا ‹ثم لايجوز ٣ ان يكون خصوصية الجسم› من الانسان مثلا ‹او العروض› من السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة لا المشتركة ‹لانا اول ٤› افعل لافعل له وقيل اصله اوءل من وأل فابدلت همزته واوا تخفيفا غير قياس او اوول فقلبت همزته واوا وداغمت ‹ما نرى ٥› وما مصدرية ‹شبحا من بعيد انما ندرك منه› اى من الشبح ‹هوية ما› ٦ اى الشخص والقالب يعنى ان المرئي اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية اوعرضية بل انما نرى ذلك ثانيا ‹دون خصوصية جوهرية اوعرضية اوانسانية اوفرسية اونحو ذلك› فلوكانت العلة لصحة الرؤية هي الخصوصية لزم ان لانرى مالايعلم خصوصيته فالتالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان العلة

(٣) يعنى ثم لايقال سلمنا ان متعلق الرؤية وجودي لكن لم لايكون خصوصية الجسم اولخصوصية العرض اوامرا آخر مختصا بهما (عرس)

(٤) اول له استعمالان احدهما ان يكون اسما فينصرف ومنه قولهم ماله اول ولا آخر والثاني ان يكون صفة اى افعل تفضيل بمعنى الاسبق فيعطى له حكم غيره من صيغ افعل التفضيل من دخول من عليه ومنع الصرف والاول في حق الله تعالى باعتبار ذاته هو الذي لاتركيب فيه وانه المنزه عن العلل وانه لم يسبقه في الوجود شئ وفي حقنا هو الفرد السابق (كليات)

(٥) وندركه بحاسة البصر (عرس)

(٦) من هويات الموجودات

(٦) الهوية قد يراد به الشخص والماهية وقد يراد به الوجود الخارجي وهو المراد ههنا (نور الدين)

لصحة الرؤية ليست الاهوية (وبعدرؤيته) اى الشبح (برؤية واحدة متعلقة
بهوية قدنقدر على تفصيله الى مافيه من الجواهر والاعراض وقدلانقدر)
على تفصيله فان الرؤية تصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا (فتعلق الرؤية
هوكون الشئ له هويةما) فيه مساحة بل متعلقها هوالهوية المخصوصة
عبرعنها بالكون المذكورلئلايتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد
وليس كذلك كماعرفت (وهوالمعنى الوجود) وبهذا يندفع ماقيل ان الوجود
من المعقولات فلايمكن رؤيته اصلا (واشتراكه) اى هوية ما (ضرورى)
فيندفع الاعتراض الرابع (وفيه) اى فى الجواب (نظرلجواز ان يكون متعلق
الرؤية هوالجسمية ومايتبعها) اى يتبع الجسمية (من الاعراض) لاهوية
والجسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم فحينئذلايكون البارى تعالى
مرئيا (من غير اعتبار خصوصية ٦ وتقرير الثانى ٧) اى الدليل النقلى
على صحة الرؤية (٨ ان موسى ٩ عليه السلام) مفعل من اوسيت رأسه
اذا حلقته فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل هو فعلى من ماس يميس اذا تبختر ١٢
فى مشيه فموسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الحلق
قالواو فى موسى بدل من الياء لسكونها وانضمام ماقبلها وموسى باعتبار اسم النبى
عليه الصلاة والسلام لايقضى عليه بالاشتقاق لانه اعجمى وانمايشتق موسى الحديد
(قدسأل الرؤية) من ربه فى الدنيا (بقوله رب ارنى انظراليه) صارجزما
لانه جواب الامر قال الزجاج المعنى ارنى نفسك انظر اليك اى قدسمعت كلامك
فانااحب ان اريك وكلمه ربه خصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون
بينهمااحد * قال المفسرون لماارادالله تعالى ان يكلم موسى عليه الصلاة والسلام
اهبط الى الارض ظلمة سبع فراسخ فلمادنى موسى عليه الصلاة والسلام
من الظلمة طردت عنه شيطانة وطرد هوام الارض ونحى عنه ملكاه ثم كلمه
الله تعالى وكشطت له السماء فرأى الملائكة قيامافى الهواء ورأى العرش بارزا
وكان بعد ذلك لايستطيع احد ان ينظر اليه لماغشى وجهه من النورولم يزل
على وجهه برقع حتى مات (فلولم يكن ممكنا لكان طلبه) اى طلب موسى
عليه الصلاة والسلام (جهلا) ان لم يكن موسى عليه الصلاة والسلام عالمابامتناع

الخصوصيات دون ان يكون
المصحح هوالهوالهوية المطلقة
(ابن عرس)

(٧) فيه مسلكان

(٨) المسلك الاول

(٩) موسى بن عمران عليه
السلام لفظ عبرانيدر
موايله شالفظندن مركبدر
موصويه وشا اغاجه
دينور حضرت موسايى
والده سى بر صندوق
ايچره قيوب نهر نيله
صالويردى جريان ايدرك
فرعونك قصر حرمسرايى
آلتنده واقع بر آغاجك
دينه ايلتوب قالمشيدى
فرعونك زوجه سى آسيه
جنابلرى اخذوتربيه سنه
قيام ايدوب بوسببله اسمنى
موسا تسميه ايتديلر بعده
تعريف ايدوب موسى ديديلر
(اوقيانوس)

(واوحينا الى ام موسى
ان ارضعيه فاذا خفت عليه
فالقيه فى اليم ولاتخافى
ولاتحزنى انا رادوه اليك
وجاعلوه من المرسلين
فالتقطه آل فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا الآية)
(رسوة قصص) ١٢ تبختر صالنمق (اختري)

الرؤية ﴿ بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز ﴾ فيها قالت المعتزلة الجهل لبعض احواله لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته التي هي اوامره ونواهيه رد عليهم بان جهل النبي الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء ﴿ اوسفها وعبثا وطلبا للمحال ﴾ اي ان كان عالما بامتناع الرؤية معنى السفه الخفة ومنه زمام سفيه اي خفيف والعبث في اللغة اللعب يقال عبث يعبث عبثا فهو عابث اي لاعب بما لا يعنيه كل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو لعب ﴿ والانبياء منزهون عن ذلك ﴾ لان طلب المستحيل من الانبياء محال خصوصا ما يقتضي الجهل بالله تعالى ولذلك رده بقوله لن تراني دون لن ارى ولن اريك ولن تنظر الى تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تعالى فتوقفها على معد في الرائي ولم يوجد فيه بعد ﴿٣ وان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل ﴾ بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني اي اجعل بيني وبينك اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه اي سكن وثبت فسوف تراني وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيتي واما قوله لن تراني فكلمة لن ليست للتأبيد بل هي للتأكيد ٣ فحسب والدليل عليه قوله تعالى فلن فلن اكلم اليوم انسيا قرنها باليوم والتأبيد مع التوقيت تناف بينهما لكن المراد به في دار الدنيا لا في دار الآخرة ويدل ٥ عليه قوله تعالى ولن يتمنوه لن يتمن الكفار الموت بما قدمت ايديهم ثم اخبر بانهم يتمنون الموت في دار الآخرة بقوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك اي الموت ﴿ وهو ﴾ اي استقرار الجبل ﴿ امر ممكن في نفسه ٦ والمعلق بالممكن ممكن لان معناه ﴾ اي معنى تعليق الممكن بالممكن ﴿ الاخبار بثبوت المعلق ﴾ وهو رؤية الله تعالى ﴿ عند ثبوت المعلق به ﴾ وهو استقرار الجبل ﴿ والمحال لا ثبوت له على شيء من التقادير الممكنة ﴾ حاصل قوله وان الله تعالى علق الرؤية الخ هو ان يقال ٧ ان الله تعالى ما عاتب موسى عليه السلام عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا عليه السلام عند سؤاله انجاء ابنه ٨ من الغرق من الله تعالى بل العتاب في سؤال موسى عليه السلام اولى من العتاب في سؤال الانجاء لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته على الامر الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط ﴿ وقد اعترض ٢

(٣) المسلك الثاني (٤) اي لتأكيد النفي (٥) وكان ذكر ابدا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تكرارا والاصل عدمه (كليات)

(٦) لانه جسم وكل جسم ممكن الاستقرار (شرح امالي)

(٧) انه تعالى ما ايأسه من ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان ذلك محالا لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام

(روح البيان)

(٨) ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعظك (ط) ان تكون من الجاهلين (الآية سورة هود) (ط) اي امنعك

(٢) منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع واجيب بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول (خيالي وسيلكوتي)

بوجود اقواها) اى اقوى الوجوه (انسؤال ٣ موسى عليه السلام كان لاجل قومه) اجل ٤ مصدر اجل شرا اذاجناه استعمل فى تعليل الجنايات ثم استعمل فى كل تعليل اى لتبكيت قومه لالاجل امكان الرؤية هذا اشارة الى ردالدليل الاول (حيث قالوا لن نؤمن لك) ولن كلمة فى نفى المستقبل غير انه ابلغ تأكيدا وتشديدا وهو حرف مرتجل عند سيبويه والخليل فى احدى الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى اصله لاان وعند الفراء لافابدلت الفهانونا (حتى نرى الله جهرة فسأل) بقوله رب ارنى انظر اليك وانما اضاف الى نفسه لئلا يقولوا لوسألها لنفسه لرآه لو قدره (ليعلموا) اى القوم (امتناعها كما عليه) اى الامتناع (هو) اى موسى عليه السلام (وبانالانسلم) اشارة الى رد الدليل الثانى (ان المعلق عليه) وهو استقرار الجبل (ممكن) لان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى اى فان اجتمع السكون والحركة فسوف ترانى (بل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو محال) لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه واما حال حركته والاول ممنوع لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذى هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين انه علقه حال حركته وهو محال (واجب بان كلا من ذلك) اى من الاعتراض (خلاف الظاهر) لان الشخص اذا علم امتناع الشئ ثم سأل لاجل الغير لكان ممنوعا فى العادة (ولاضرورة فى ارتكابه) اى ارتكاب موسى عليه السلام على خلاف الظاهر (على ان القوم) اى قوم موسى عليه السلام (ان كانوا مؤمنين) كفاهم قول موسى عليه السلام (ان الرؤية ممتنعة) اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين مر قومه على قوم يعبدون الاصنام ويقيمون على عبادتها قالوا ياموسى اجعل لنا الها نعبده كما لهم آلهة يعبدونها قال لهم موسى عليه السلام انكم قوم تجهلون يعنى تكلمتم بغير عقل وجهلتم الامر وفى قول الشارح ان كانوا مؤمنين الخ نظر بان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل يسمعوا من الله تعالى خطاب لن ترانى فيخبروا لمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالى لن ترانى على استحالة الرؤية اشد خطأ اذ لايدل الاخبار على عدم رؤيته اياه على

(٣) ذكر بعضها الشارح فى الصحيفة الآتية بقوله وزعم بعض المعتزلة هذا تأويل الجاحظ ومتبعيه (شرح مواقف)

(٤) اجل فى الاصل جنايت شر معناسنه اولوب بعده مطلقا جنايتده شايع اولدى مثلا من اجله فعلت ذلك قولند آنك كسب وجنايتى سبيله ايجاب ايلدكى فعلدن ناشى بن شويله ايتدم ديمك اولوب كيدەرك اتساع ايله مطلقا علت مقامنده استعمال ايلديلر پس مجاز بمرتبتين اولور (اوقيانوس)

ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية (وان كانوا كفار الم يصدقوه) اى قول موسى عليه السلام (فى حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا) اى كامكان الاستقرار فى غير حال التحرك (ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون) فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى فان وقع السكون مكان الحركة فسوف ترانى لا ان اجتمع السكون والحركة فى زمان واحد فسوف ترانى كما توهمه المعترض قال بعض المحققين من ارباب المكاشفة ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالى مع بقاء هوية نفسه حيث قال رب ارنى انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله تعالى بقوله لن ترانى اى مع بقاء هويتك التى تخاطب بها ولكن انظر الى الجبل اى بذاتك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف ترانى بهويتك فلما تجلى ربه ٤ اى القى عليه من نوره فاضطرب بدنه من رهبة الله تعالى جعله دكا وخر موسى صعقا اى مغشيا وفناء عن هويته فرأى الحق بعين الحق فلما افاق من غشيته قال سبحانك تنزيها لك من السؤال تبت اليك الآن من مسئلتى الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه سألها بغير استيذان من الله تعالى فلذلك تاب وانا اول المؤمنين اى اول من آمن انه لا يراك احد قبل يوم القيامة* قال القتيبى وانا اول المؤمنين اراد به فى زمانه كقوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبى ان موسى عليه السلام سأل ربه آية اى علامة يعلمه بها على طريق الضرورة* قلنا هذا التأويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارنى انظر اليك ولم يقل انظر اليها والثانى انه تعالى قال لن ترانى ولم يقل لن ترآيتى اى علامتى والثالث ان موسى عليه السلام كان معه من آيات الله تعالى من قلب العصا حية وانفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفلق البحر بضرب العصا واليد البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة بحيث يستغنى معها عن طلب آية اخرى وايضا ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفى مثل هذا الوقت يبعد ان يقول

(٤) (فلما تجلى ربه للجبل) اظهر له عظمته وتصدى له اقتداره وامره ومعنى ظهور عظمته واقتداره للجبل تعلقهما به وظهور اثرها فيه وانما حمل على هذا المعنى لان ظهور ذاته للجماد غير معقول وقال الشيخ ابو منصور معنى التجلى للجبل ما قال الاشعرى انه تعالى خلق فى الجبل حياة وعلما ورؤية حتى رأى ربه وهذا ايضا فيه اثبات كونه مرئيا (جعله دكا) مصدر المعنى المفعول اى صيره مدكوكا مفتتا واذا حل بالجبل ما حل مع عظم خلقه فاظنك يا ابن آدم قالوا اعذب اذ ذاك كل ماء وافاق كل مجنون وبرئ كل مريض وزالت الشوك عن الاشجار واخضرت الارض وازهرت وخمدت نيران المجوس وخرت الاصنام لوجوههن وانقطعت اصوات الملائكة وجعل الجبل ينهدم وينهال ويضطرب من تحت موسى حتى اندق كله فصارت ذرات فى الهواء

يا الهى اظهر لى دليلا اعرف به وجودك ﴿ واجبة بالنقل ﴾ اى بالدليل السمعى ﴿ ورد الدليل السمعى ﴾ اى الكتاب والسنة واجماع الامة ﴿ بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة ﴾ اما الكتاب فقوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة ﴾ قوله يومئذ اى يوم القيامة ناضرة ناعمة حسنة يقال شجر ناضر وروض ناضر ويقال نضر وجهه ينضر ونضره الله وانضره فانضر والمفسرون يقولون مضيئة مسفرة مشرقة ﴿ الى ربها ناظرة ﴾ ينظر الى الله تعالى يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتدأ وناضرة خبره وجاز الابتداء هنا بالنكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفا اى ثم وجوه وناضرة صفة واما الى فمتعلقة بناضرة الاخيرة * وجه الاستدلال ان النظر ان يكون عبارة عن الرؤية اوعن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثانى تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التى هى كالمسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز * ولقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة من الآية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها فلا يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية * فان قيل هذه الآية لا تدل على وجوب الرؤية فى الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء التى هى النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة ولاحتمال ان يكون المضاف هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية فى الآخرة فضلا عن وجوبها * قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الآلاء ولا حمل النظر على الانتظار وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت من الثقات ولان حمل النظر على الانتظار لا يليق هنا اذ الآية مسوقة لبيان النعم والانتظار للغم لانه موت احمر وان حذف المضاف غير جائز لان النظر على الثواب لابد وان يحمل على اضمار رؤية الثواب

وفى بعض التفاسير صار لعظمته ستة اجبل وقعت ثلاثة بالمدينة احد وورقان ورضوى وثلاثة بمكة ثور وثبير وحرا ﴿ وخر موسى صعقا ﴾ اى سقط مغشيا عليه من هول ما رأى من عشية الخميس وهو يوم عرفة الى عشية يوم الجمعة قال حضرة الشيخ افتاده الجبل المذكور وان احترق ظاهره ولكن له وجود معنوى كان ذلك لعلاقة خالصة بانعكاس التجلى من موسى ولذلك رآه كالاصل وكالمه وذلك الجبل يدخل الجنة وان كان من الدنيا بسبب كونه مظهرا للتجلى كان الكعبة ومسجد المدينة وبيت المقدس تدخل الجنة (روح البيان)

لاعلى تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لانه ليس من النعم والآية لبيان النعم ولابد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار الرؤية كان اضمار الثواب زيادة اضمار من غير دليل وهو لايجوز (واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) ٤ هذا تشبيه الرؤية بالرؤية فى اليقين والوضوح لاتشبيه المرئى بالمرئى فى الجهة والخبر الصحيح ان الله تعالى يأتى يوم القيامة فى صورة غير صورته التى تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم الله تعالى فى صورته التى تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السلف توقفوا فيه كما هو رأيهم والخلف اولوه بان الملك يأتيهم فانكروا عليه لمارأوه فى صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة لاتشبه شيأ من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاكلة (وهو مشهور) يفيد طمانينة القلب (رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ٥ واما الاجماع فهو ان الايمة) والاصل فى الايمة أئمة لانها جمع امام ولكن لما اجتمعت الميمان ادغمت الاولى فى الثانية والقيت حركتها على الهمزة فصارت أئمة فابدل من الهمزة المكسورة ياء كراهية اجتماع الهمزتين (كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآيات الواردة) هذا اشارة الى دفع كلام المعتزلة (فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات) يعنى ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلى ونقلى (ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى) اما حقيقة كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى رؤية وجهه فى المرآة المقابلة (وثبوت مسافة بينهما) اى بين الرائى والمرئى (بحيث لايكون المرئى فى غاية القرب) من الرائى (ولا فى غاية البعد واتصال شعاع) عطف على قوله وثبوت (من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط) بان يقال لانسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط فى رؤية الله تعالى لانها لايلزم من كونها شرائط فى المحسوسات كونها شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض

(٤) يعنى ان الناظر الى القمر كما لايشك فى رؤيته كذلك لايشك فى رؤيته تعالى (شرح اسحق زنجانى)

(٥) والمعتقد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر (جلال)

فان قلت فحينئذ لا نزاع حقيقة لان المعتزلة ٦ انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونهما * قلت بل نزاع حقيقي في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يمكن بدونهما ام لا (واليه) اي الى المنع (اشار بقوله ﴿ فيرى الله ﴾ تعالى ﴿ لا في مكان ﴾ قال بعض من ارباب المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويريهم ذاته في حجاب صفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام حجة الاسلام الغزالي في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به ليس في جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة ﴿ ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى ﴾ وقياس الغائب على الشاهد فاسد) يعني لا يلزم من كون هذه الشروط شروطا لرؤية الشاهد في الحس وهو الموجودات المحسوسة ان يكون شرطا للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين في امتناع رؤية الله تعالى الذي هو مراد المخالفين * اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب والاصغر غائبا والمشبه به شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو من حذو جزئي الجزئي والحاقه به قاس الشيء بالشيء اذا قدره على مثاله ويسمونه الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة (وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) والباء متعلق ليستدل يعني لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا (وفيه) اي في هذا الاستدلال (نظر لان الكلام) اي البحث (في الرؤية بحاسة البصر) يعني رؤية الله تعالى ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه تعالى فلا يلزم من كون هذه الاشياء شروطا للرؤية بحاسة البصر كونها شروطا للرؤية بغير حاسة البصر فلا يصلح هذا الاستدلال (فان قيل لو كان) الله تعالى (جائز الرؤية) هذا معارضة من طرف المعتزلة وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا ما ينافيه (والحاسة) الواو للحال (سليمة لوجب ان يرى الله تعالى

(٦) للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوي لان العلم الضروري عندهم هو العلم بالهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشرط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفهم عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرون فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضي الخصمين (سيلكوتي)

في الدنيا والا) اى وان لم تجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط (لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة) اى عالية (لانراها) اى الجبال (وانه ٢ سفسطة) اى كون الجبل بحضرتنا وعدم رؤيتنا اياه سفسطة ومغالطة (قلنا ممنوع ٣) اى الملازمة ممنوعة وان وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوع ولانسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور (فان الرؤية ٤ عندنا بخلق ٥ الله تعالى ولا تجب عند اجتماع الشرائط) لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع ٦ هذه الشرائط ولو سلم وجوبها في الشاهد ولكنه لانسلم وجوبها في البارى تعالى بجواز اختلاف الرؤيتين في الماهية ولوازمها ولو سلم وجوبها في البارى تعالى ايضا عند تمام الشرائط لكن لانسلم تمامها فيه لما نقل في السلف ان رؤية الله تعالى لا يجوز في الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قومهم فانية متغيرة وفي الآخرة رزقوا تركيبا باقيا وقوى باقية قرأوا بها ٧ وعن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه لا يرى الباقي بالفاني بل يرى الباقي بالباقي * اعلم ان شرائط الرؤية ثمانية * الاول سلامة الحاسة * الثاني كون الشئ بحيث يكون جائزا الرؤية * الثالث ان يكون مقابلا للرائى او في حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذى للرائى والثاني كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائى اذ العرض لا يكون مقابلا للرائى ولكنه حال في الجسم المقابل للرائى فكان في حكم المقابل للرائى * الرابع ان لا يكون المرئى في غاية القرب ٨ * الخامس ان لا يكون ٩ في غاية البعد * السادس ان لا يكون المرئى في غاية الصغر * السابع ان لا يكون في غاية اللطافة ١٢ * الثامن ان لا يكون بين الرائى والمرئى حجاب (ومن السمعيات ١٣) عطف على قوله ومن العقليات (قوله تعالى لا تدركه الابصار) اى لا تحيط به الابصار جمع بصر وهو حاسة النظر وقد يقال ١٤ للعين من حيث انها محلها وفي هذا الكلام دليل على ان خلق لا يدركون الابصار اى لا يعرفون كيف حقيقة البصر وما الشئ الذى صار به الانسان بصيرا من عينه دون ان يبصر من غيرها من سائر اعضائه وانما خص الابصار بادراكه اياها مع انه يدرك كل شئ لان الله تعالى يرى الابصار ١٥ ولا يرى وهذا لله تعالى لان غير الله تعالى لا يجوز ان يرى البصر ولا يراه البصر وهو يدرك

المذكور ممنوع (عرس)

(٤) وجميع الممكنات

(٥) اى وايجاده (٦) كرؤية اعمى الصين بقة اندلس (٧) اقول فظهر من هذا ان من فنى عن ذاته وصفاته وافعاله واضمحل عن بشريته وهويته فجائز ان يرى الله تعالى في الدنيا بالبصيرة بعد الانسلاخ التام وحقيقة ذوق هذا المطلب الاعلى لا تعرف الا بالسلوك (روح البيان) (٨) فان المبصر اذا التصق به سطح البصر بطل ادراكه بالكلية (شرح مواقف)(٩) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (شرح مواقف)

(١٢) بان يكون كثيفا اى ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا

(١٣) ومن اقوى شبههم من السمعيات (١٤) ويطلق

(١٥) المراد بالابصار ههنا النور الذى يدرك به المبصرات فانه لا يدركه مدرك بخلاف جرم العين فانه يرى (حاشية شيخزاده على القاضى)

الابصار وجه الاستدلال ٥ بهذه الآية ان قوله تعالى لاتدركه الابصار يقتضى ان لاتدركه الابصار فى شئ من الاوقات لان قوله يدرك يناقض قوله لاتدركه الابصار بدليل استعمال واحد من القولين فى تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لاتدركه الابصار يوجب كذب قوله ﴿وهو يدرك الابصار﴾ يحيط علمه بها ولا يخفى عليه شئ ولا يفوته ﴿وهو اللطيف الخبير﴾ فيدرك مالا يدركه الابصار بالابصار ويجوز ان يكون من باب اللف اى لاتدركه الابصار لانه اللطيف ٦ وهو يدرك الابصار لانه الخبير فيكون اللطيف مستعارا من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها ﴿ والجواب منع تسليم كون الابصار للاستغراق ﴾ يريد ان اللام فى قوله تعالى لاتدركه الابصار ليس لاستغراق افراد البصر فلا يتم دليلكم ولو سلم استغراقها دون الجنس وان المعنى لايدركه كل بصر ﴿ وافادته ﴾ عطف تفسير ﴿ عموم السلب ﴾ اى شمول النفى لكل واحد ﴿ لا سلب العموم ﴾ اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا ﴿ وكون الادراك ﴾ معطوف على تسليم كون الابصار ﴿هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى ﴾ يعنى لانسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فعلم ان الادراك اخص من الرؤية ونفى الاخص لايستلزم نفى الاعم ﴿ انه لادلالة فيه ﴾ اى فى قوله تعالى لاتدركه الابصار ﴿ على عموم الاوقات ﴾ اى اوقات الدنيا والآخرة ﴿والاحوال﴾ فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة * قوله انه لادلالة خبر والمبتدأ قوله والجواب بعد تسليم الخ وايضا البصر فى اللغة والعرف هو القوة فالنفى يصرف اليها ضرورة اذ الخطاب لايجرى الا بحسب العرف واللغة وهذا لايضرنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطى يوم الجزاء قوة لابصارنا تقوى بها على رؤيته ﴿ وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية ﴾ يعنى الاستدلال على ان يكون كل من قوله لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجه فلا يلزم منه عدم الرؤية

ان لايراه شئ من الابصار فى شئ من الاحوال بدليل صحة استثناء جميع الاشخاص فى جميع الاحوال منه بان يقال لاتدركه الابصار الابصر كذا والا فى الحالة الفلانية وصحة الاستثناء من جملة دلائل عموم المستثنى منه فثبت ان عموم الآية يفيد عموم النفى لكل الاشخاص فى جميع الاحوال واجاب اهل السنة عن هذا الاستدلال بان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لا مع الاحاطة فالتى تسمى بالادراك منها هى الرؤية مع الاحاطة وهى المنفية بهذه الآية ونفى احد نوعى الجنس لايوجب نفى الجنس رأسا فلم يكن الآيه دليلا . (شيخزاده محشى القاضى)

(٦) اللطيف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ثم يسلك فى ايصالها الى المستصلح على سبيل الرفق دون العنف واذا اجتمع الرفق فى الفعل واللطف فى الادراك ثم معنى اللطيف والخبير هو الذى لاتعزب عنه الاخبار الباطنة ولا يجرى فى الملك والملكوت شئ ولا تتحرك ذرة ولا تسكن الا ويكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم (مطلقا) لكن العلم اذا اضيف الى الخفايا الباطنة سمى خبرة وسمى صاحبه خبيرا (روح البيان فى سورة الانعام)

مطلقا (اذلوامتنعت) الرؤية (لماحصل التمدح بنفيها) اى الرؤية على ثلاثة اوجه اوله ان يمدحه فى وجهه فهذا الذى نهى عنه والثانى ان يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهى عنه ومدح ثالث يمدحه فى حالة غيبته ولايبالى بلغه اولم يبلغه ويمدحه بما هوفيه فهذا لابأس * واعترض بان عدم الرؤية لوكان مدحا كان زواله نقصا فيلزم دوامه فى الدنيا والآخرة * اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذى يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلالزوم نقص اذلايلزم منه التغير فى القديم والرؤية منه لانها بخلق الله تعالى واما الاعتراض بالتمدح بنفى الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال لابامتناع شريكه (كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته) اى المعدوم (لامتناعها) اى الرؤية (وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته) اعترض بعدم رؤية الاصوات والطعوم اذلايمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونها موجودة * واجيب بان نفى الرؤية عن الموجود الخالى عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص فلامدح فى نفى رؤيتها * قيل كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيماينال اليه بالرؤية فلم ينل لتعززه بحجاب الكبرياء واما ماينال اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول اليه بالشم والذوق لابالرؤية كما فى اكل الحبة ومشاربها (ولايرى للتمنع(٩)) اى للتفرد (والتعزز) العزة فى اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشئ اذا اشتد ويقال العزيز الذى لايعجز عما اراد ويقال العزيز الذى لايوجد مثله فى وجوده (بحجاب الكبرياء) الكبرياء الترفع على الغير قيل الكبرياء ان لايحاط به (وان جعلنا الادراك) فى قوله لاتدركه الابصار (عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها) اى الرؤية (اظهر لان المعنى) اى معنى الآية (انه مع كونه) اى كون الله تعالى (مرئيا لايدرك) الله تعالى (بالابصار) اى لايرى بالاحاطة بل يرى بغيرها (لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها) اى من اقوى شبههم من السمعيات (ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام) اى استعظام الرؤية (والاستنكار) اى عد الشئ منكرا

(٩) تفعل وزننده

اى الشبهة للمعتزلة انه تعالى ماذكر سؤال الرؤية فى موضع من كتابه الا
وقداستعظمه وذلك فى ثلاث آيات * الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة اونرى ربنا لقداستكبروا فى انفسهم وعتواعتوا كبيرا ولوكانت
الرؤية ممكنة لماكان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحدمستكبرا رافعا نفسه الى
مرتبة لايليق بها بل كان نازلا منزلة طالب سائر المعجزات * الآية الثانية
واذا قلتم ياموسى لن نؤ من لك حتى نرى الله جهرة اى عيانا فاخذتكم
الصاعقه اى الصيحة التى اهلكتهم وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية
لماعاقبهم بسؤالها فى الحال * الآية الثالثة يسئلك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقدسألواموسى اكبر من ذلك فقالوا ارناالله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به
فى الحال باخذ الصاعقة اياهم ولوجازكونه مرئيا كان سؤالهم هذاسؤالا
لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولاسببا للعقاب (والجواب ان ذلك)
اى الاستعظام (لتعنتهم وعنادهم) التعنت ٢ طلب الايقاع فى امر شاق يعنى
ان كفرهم والعقاب بسبب تعليق ايمانهم على الرؤية فى الدنيا تعنتاوعنادا
(فى طلبها) اى الرؤية (لالامتناعها) ولهذا استعظم انزال الملائكة
فى الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب فى الآية الثالثة مع امكانهما بلاخلاف
(والا) اى وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم (لمنعهم موسى عليه الصلاة
والسلام عن ذلك) اى عن سؤال الرؤية (كافعل) اى منع موسى عليه
الصلاة والسلام (حين سألوا) اى قوم موسى عليه الصلاة والسلام
(ان يجعل لهم آلهة) اى حيث قالوا ياموسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة (فقال)
موسى عليه الصلاة والسلام (بل انتم قوم تجهلون فهذا) اى عدم منع
موسى عليه الصلاة والسلام عن طلب الرؤية (مشعر بامكان الرؤية
فى الدنيا ولهذا) اى ولاجل امكان الرؤية (اختلف الصحابة رضى الله
تعالى عنهم فى ان النبى عليه الصلاة والسلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا
والاختلاف) اى الاختلاف بين الصحابة (فى الوقوع) اى وقوع الرؤية
(دليل على الامكان) لان الامكان سابق على الوقوع * روى مسلم عن ابى ذر
رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه الصلاة والسلام سئل هل رأيت ربك
ليلة المعراج فقال نورانى اراه فيه دليل الفريقين اذروى انى بفتح الهمزة

(٢) تعنت خصمك ذلتن طلب ايتمك ومشقته دوشمك وكندى فائده سنى ترك ايدوب آخرك فائده سنى ايستمك (تعند) اونكولك ايتمك (اخترى)

(والنون)

والنون وكسرها فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثانى كان اثباتا لها
والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى
وقد ورد اذن الشرع قيل اطلاق النور يؤيد رواية الكسر فلعل رواية
الفتح ٦ للتلبيس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك معناه ﴿ واما الرؤية
فى المنام ﴾ هذا جواب مايقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى
فى المنام ام لا فاجاب عنه بقوله واما الرؤية ﴿ فقد حكيت عن كثير من السلف ﴾
كابى حنيفة رحمه الله تعالى ٧ وعن ابى يزيد رأيت ربى فى المنام فقلت له كيف
الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروى ان حمزة القارى قرأ على الله
القرآن من اوله الى آخره فى المنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده
قال الله تعالى قل يا حمزة وانت القاهر * قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله لا على
رؤيته وعن اكابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم كعمر رضى الله تعالى عنه
﴿ ولا خفاء فى انها ﴾ اى الرؤية فى المنام ﴿ نوع مشاهدة تكون بالقلب دون
العين ﴾ ﴿ والله تعالى خالق ٨ لافعال العباد ٩ ﴾ لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى
وصفاته شرع فى بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك
والانس والجن والخالق لافعال سائر الحيوانات لا خالق لها سواه وهو مذهب
الصحابة رضى الله تعالى عنهم ﴿ من الكفر والايمان ٢ والطاعة والعصيان ﴾
اى موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب
اليه الاشعرى او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضى ابو بكر
او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما رآه الاستاذ ٤ فلا رد صريحا الا
على المعتزلة * فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات بخلق الله
تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل
الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد الفعل الى العبد * قلت لاشك
ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها بواحد من طرفى الفعل
والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فبهذا صح اسناده
الى العبد ﴿ لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله ﴾ وبه خرج الرد
على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم
الاجسام ايضا والعبد خلق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة

(٩) اى بفتح النون والراء بعده الف فنون مكسورة وتحتيه مشددة منونة (على القارى فى شرح الشفاء فى الجلد الاول فى بحث المعراج

(٧) قد صلى ابو حنيفة الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وحج خمسا وخمسين حجة ورأى ربه فى المنام مائة مرة فقال يا رب بم ينجو عبادك يوم القيامة فقال سبحانه وتعالى من قال بعد الغداة والعشى «سبحان الابدى الابد * سبحان الواحد الاحد * سبحان الفرد الصمد * سبحان رافع السماء بغير عمد * سبحان من بسط الارض على ماء جمد * سبحان من قسم الرزق ولم ينس احدا * سبحان الذى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا * سبحان الذى لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا احد * نجا من عذابى (حاشية در مختار مع رد محتار لابن العابدين فى الديباجة)

(٨) الاضطرارية والاختيارية

(٩) من المكلفين وغيرها

(٢) وهما اصل معصية وطاعة

(٤) ابو اسحق الاسفرائينى شيخ اهل السنة

ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عندالمعتزلة وبالايجاب عندالحكماء بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور (وقدكانت الاوائل منهم) اى من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم لايطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لاغيرفاجاب عنه بقوله وقدكانت الاوائل منهم (يتحاشون) اى يمتنعون وفى بعض النسخ لايتجاسرون (عن اطلاق لفظ الخالق على العبدويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك) كمبدع ومحدث (وحين رأى الجبائى) من المعتزلة (واتباعه٢ ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا) اى تشاجعوا (على اطلاق لفظ الخالق) على كل حى بالنسبة الى فعله حتى النملة والبقة ٣ (احتج اهل الحق) على ان الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات لاخالق لها سواه (بوجوه ٤ الاول ان العبد لوكان خالقا لافعاله) هذا دليل عقلى (لكان عالما بتفاصيلها) اى الافعال قيل هذا الدليل ينفى الكسب ٥ والخلق معا لاشتراكهما فى كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشئ مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد انكان اجمالا فعلمه بالاجماع وان كان تفصيلا فعلمه بالتفصيل ثم القصد الاجمالى كاف فى الكسب اتفاقا كقصد المشى الى المسجد فليكن كافيا فى الخلق ايضا ودعوى البديهة فى عدم كفايته ممنوع (ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار ٦ لايكون الا كذلك) اى يكون العالم بتفاصيلها (واللازم باطل) اى كون العبد عالما بتفاصيلها (فان المشى من موضع الى موضع) هذا نظير الافعال الظاهرة (يشتمل على سكنات متخللة) اى متوسطة (وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولاشعور) الواو للحال (للماشى بذلك) اى بافعال من الحركات والسكنات (وليس هذا ذهولا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم بالشئ لايستلزم العلم بذلك العلم والالزم من علم شئ واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول

(٢) كابنه ابى هاشم
(٣) اى البعوضة
(٤) من الادلة العقلية والسمعية
(٥) واما الكسب فيكفيه القصد والعلم مجملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثانى فانه عبارة عن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل فيكفيه العلم الاجمالى (خيالى مع چلى)
(٦) من موجده

عن العلم لاعبارة عن عدم العلم فاجاب عنه بقوله وليس ذهولا (عن العلم بل لو سئل) العبد والجمهور على ٢ همزة سئل ٣ ويقال سيل بالياء وهو لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سؤال وساولته (لم يعلم وهذا) اى عدم الشعور (فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه) وهذا نظير الافعال الخفية (فى المشى والاخذ والبطش) اى الاخذ بالغلبة والقهر (ونحو ذلك وما يحتاج اليه) عطف على قوله فى حركات اعضائه (من تحريك العضلات) جمع عضلة ٤ وهى لحمة مجتمعة مكتنزة فى العصب (وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر) اى عدم العلم بتفاصيلها (الثانى) اى الدليل النقلى (النصوص) الظاهرة (الواردة فى ذلك) اى فى ان الله تعالى خالق لافعال العباد (كقوله تعالى ٥ والله خلقكم وما تعملون اى عملكم) من الايجاد والايقاع ويلزمه ان يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعمول ايضا لله (٦ على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) لانه اذا كان ما موصولة لابد من ضمير المفعول فى قوله وما تعملون اى ما تعملونه لانه وجب عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان ما مصدرية لانه لايحتاج الى تقدير الضمير (او ٧ معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال) لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا فحينئذ يكون المعمول مشتملا للافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه الآية لاتدل على المراد الذى هو كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية وان يكون ما موصولة وانما يلزم ان لو كان ما مصدرية لان معنى الآية حينئذ والله خالق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت موصولة لايلزم ذلك المدعى لان معنى الآية يكون حينئذ والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لايتناول للافعال فيكون المطلوب حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشتمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التى هى الحاصلة من المعنى المصدرى بل كون ما موصولة ادل على المقصود (لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى) كما ذهب اليه اهل الحق (او للعبد) كما هو مذهب اهل الاعتزال (لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد ٨

(٢) اثبات

(٣) سأل سائل آيت كريمه‌سى ايكى وجهله قرائت اولنمشدر برى مهموز اوله‌رق وبرى الفله قرائت اولنمشدركه واودن مقلوبدر قال وخاف كبى وبو قريش لغتيدر وبونده اجوف يائى لغتى دخى واردرنته كيم تفاعلنده يتساءلان ويتساولان ويتسايلان ديرلر (اوقيانوس)

(٤) بالدير وقول مقوله‌سى اعضاده اولان سكيرلى قالين وقبا اته دينوركه بالقاتى تعبير اولنوربدن انسانده صغير وكبير بشيوز اوتوز عظله واردر (اوقيانوس)

(٥) فى سورة الصافات اول الآية قال اتعبدون ما تنحتون

(٦) اى هذا التقدير بناء

(٧) المعنى خلق

(٨) لان ذلك امر اعتبارى ولاوجود له فى الخارج انما الموجود خارجا الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر

(ابن ابى شريف).

والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو) اى الحاصل (متعلق الايجاد والايقاع) يعنى الفعل قد يراد به المعنى المصدرى ٢ كالحركة فى المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر ٣ كالحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة وهى اثر الاول ولاشك ان الثانى موجود واختلف فى الاول (اعنى مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا) على مايدل عليه قوله يشتمل على سكنات مخللة وحركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولاشعور للماشى بذلك (وللذهول عن هذه النكتة) هى الفائدة التى تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا اى على ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر وحينئذ يجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظة ما موصولة (قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون مامصدرية) قوله وللذهول تعليل مقدم لقد يتوهم (وكقوله تعالى خالق كل شئ اى ممكن) هذا اشارة الى جواب مايقال وهو ان هذه الآية لاتدل على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته فان لفظ الشئ متناول لهما مع انهما ليسا مخلوقين فاذا كانت عاما مخصوصا جاز ان يخرج منهما افعال العباد فيكون المراد من الشئ غير ذات الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد من الشئ هو الممكن لامطلق الاشياء فلايرد ماذكرتم من السؤال (بدلالة العقل) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الشئ شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام وارادة الخاص لايجوز من غير قرينة لان العام لايدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث فالقرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل اى المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلاينافى كون العام قطعيا فى الباقى بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما بين فى الاصول ولان المفهوم فى العرف من مثل هذا الخطاب ان لايدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ليحتاج الى تخصيصه بدليل ان ضارب من فى الدار وهذا الضارب حاصل فى الدار فلايلزم منه كونه ضاربا لنفسه (وكقوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق) الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اى الله تعالى كمن لايخلق اى الاصنام (فى مقام التمدح بالخالقية) ولو شاركه فيه لانتفت

وبين الحاصل بالمصدر فالفاعل اذا صدر منه الفعل المتعدى لابد هناك من حصول اثر حسى او معنوى ناشئ من الفاعل بلا واسطة واقع على المفعول من الفاعل اوغيره قائم من حيث الصدور بالفاعل ومن حيث الوقوع بالمفعول فاذا نظرت الى قيام ذلك الاثر بذات الفاعل ولاحظت كون الذات بحيث قام به كان ذلك الكون مايعبر عنه بالمصدر المبنى للفاعل واذا نظرت الى وقوعه على المفعول ولاحظت كون الذات بحيث وقع عليه الفعل كان ذلك الكون مايعبر عنه بالمصدر المبنى للمفعول واذا نظرت الى عين ذلك الاثر كان ذلك الحاصل بالمصدر

(كليات ابى البقاء)

(٣) الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر ان المصدر نفس الايقاع الذى هو امر معنوى والحاصل بالمصدر الاثر الذى يحصل بالايقاع (فرقيه)

(فائدة)

فائدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم فا الحكمة في انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه * قيل له عن هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه * وجواب آخر ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك بقوة العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرته وملكه ليس بغيره فيه مدحل فيستوجب به المدح ومثله هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده للمعنى الذي ذكرناه في المدح (لكونها) اى لكون الخالقية (مناطا) اى مرجعا (لاستحقاق العبادة) وهذا المطلوب لا يحصل الا بان يكون الخالقية مخصوصة لله تعالى (لا يقال فالقائل) قائله ٣ جهور المعتزلة (بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين) فلا يكون الاستدلال بهذه الآية حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا ذمهم رسول الله عليه الصلاة والسلام بقوله القدرية مجوس هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون بان كل شئ بخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رأيهم في هذه المسئلة والافنسبة كشاف كتاب الله تعالى الى دين المجوس شكل (لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس) فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له يزدان والآخر خالق الشر ويقال له اهرمن (او بمعنى استحقاق العبادة كالعبدة) جمع عابد (الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك) اى الشريك (بل لا يجعلون) اى المعتزلة (خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره) اى العبد الى الاثبات والآلات التى يخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر والوراء في الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يوارى وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد (قد بالغوا في تضليلهم) اى المعتزلة (في هذه المسئلة) اى مسئلة خلق الافعال (حتى قالوا) اى المشايخ (ان المجوس) جمع مجوسى (اسعد

(٣) واما المعتزلة فتقتضى الوجه حل منا كحتهم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة (ط) وان وقع الزاما في المباحث بخلاف من خالف القواطع المعلومة بالضرورة من الدين مثل القائل بقدم العالم ونفى العلم بالجزئيات وكذا القول بالايجاب بالذات ونفى الاختيار (فتح القدير) (ط) قوله وان وقع الزاما معناه وان وقع التصريح بكفر المعتزلة ونحوهم عند البحث معهم في رد مذهبهم بانه كفر اى يلزم من قولهم بهذا الكفر ولا يقتضى ذلك كفرهم لان لازم مذهب ليس بمذهب وايضا فانهم ما قالوا ذلك الا لشبهة دليل شرعى على زعمهم وان اخطأوا فيه والرافضى ان اعتقد الالوهية في على او ان جبريل غلط في الوحى او كان ينكر صحبة الصديق او يقذف السيدة الصديقة فهو كافر لمخالفة القواطع المعلومة من الدين بالضرورة بخلاف ما اذا كان يفضل عليا او يسب الصحابة فانه مبتدع لا كافر (حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين مفتي الشام في باب المحرمات من النكاح

حالا منهم) اى من المعتزلة * لا يقال هذا كفر روى فى الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر ٢ لاثباته الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعى * لانا نقول الممنوع هو الخيرية مطلقة ٣ اما النصرانية خير من اليهودية من جهة لين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية خير من النصرانية من حيث ان كفرهم فى النبوة وكفر النصارى فى الالوهية فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله طائفة من اليهود (وحيث لم يثبتوا) اى المجوس (الاشريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة) على ان العباد خالق لافعاله (بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية) حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على ضربين اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تعالى لزم ان يكون الكل اختياريا اوغير اختيارى فعلم ان الحركة التى هى اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى (وبانه لو كان الكل بخلق الله لبطل قاعدة التكليف) لانه كالجمادات فكما ان تكليف الجمادات باطل كذا هذا (والمدح) بالعمل اى الخير (والذم) اى الشر (والثواب والعقاب وهو ظاهر) حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله تعالى لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهى وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبورا واللوازم كلها باطلة اما الملازمة فلانه يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء اما بطلان اللازم فان الله كلف عباده بالاوامر والنواهى واستحق المدح والذم والعقاب بافعاله وكذا الملزوم * اعلم انه يتفرع على مسئلة خلق الافعال مسائل منها ان المتولد بخلق الله تعالى كالالم فى المضروب والانكسار فى الزجاج وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل بخلق الله تعالى وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مريد بجميع الكائنات عينا اوعرضا طاعة اومعصية لانه خالق بالاختيار فيكون مريدا لها ضرورة خلافا لهم فى المعصية (والجواب) عن الاستدلال

(المذكور)

الذين آمنوا اليهود الذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى للين جانبهم ورقة قلوبهم وقلة حرصهم على الدنيا وكثرة اهتمامهم بالعلم والعمل اليه اشار بقوله ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون عن قبول الحق اذا فهموه اويتواضعوا ولا يتكبرون وفيه دليل على ان التواضع والاقبال على العلم والعمل والاعراض عن الشهوات محمودة وان كانت من كافر (قاضى فى سورة المائدة) ومن المعلوم ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود ومع ذلك لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا شرفهم الله تعالى بقوله ولتجدن اقربهم الخ اما اليهود فمع ان كفرهم اخف من كفر النصارى طردهم الله وخصهم بمزيد اللعنة وماذاك الا بسبب حرصهم على الدنيا (شيخزاده فى حاشية القاضى)

المذكور ﴿ ان ذلك ﴾ اى الاحتجاج المذكور ﴿ انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب ﴾ اى كسب العبد ومعنى الكسب الفعل لاجتلاب نفع اودفع ضرر ولهذا لايوصف فعل الله بانه كسب ﴿ والاختيار ﴾ اى اختيار العبد ﴿ اصلا ﴾ بالكلية * حاصل الجواب ان يقال هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون (٢) حجة على الجبرية فانهم قائلون على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا فى افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات الجمادات لاعلينا فانا قائلون بكسب العبد واختياره فلايكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد ولا المدح ولاالذم ولاالثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب فى مقابلة افعاله ﴿ واما نحن فنثبته ﴾ اى نثبت الكسب والاختيار ﴿ على ما نحققه ﴾ الضمير البارز عائد الى ما ﴿ ان شاء الله تعالى ﴾ فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب لاختياره الفعل او لمحليته له * فان قلت التكليف بالصلاة مثلا لايجادها واذا لم يكن هو الموجد كان تكليفا بما لايطاق قلت لانسلم ان التكليف بها لايجادها بل ليختارها فيترتب عليه ايجاد الله تعالى ﴿ وقد تمسك ﴾ اى المعتزلة ﴿ بانه لوكان الله خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا ﴾ اى هذا التمسك ﴿ جهل عظيم ﴾ الجهل قديكون بسيطا وقد يكون مركبا (٤) اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ من كل الوجوه اومن بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ مع اعتقاد انه عالم اما الجهل المركب فاستحال اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا الجهل اعنى المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب استحال فيه ان يطلبه لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلب ﴿ لان المتصف بالشئ من قام به ذلك ﴾ والضمير فى به راجع الى من وذلك اشارة الى الشئ سواء كان موجدا اوكاسبا او محلا فقط كطال زيد وقصر عمرو قال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقى والمحل هو الفاعل المجازى فالجلاد قاتل بالتجوز والله تعالى قاتل فى الحقيقة

(٢) خبران (٤) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سمى به لانه يعتقد الشئ على خلاف ماهو عليه فهذا جهل آخر تركبا معا وللجهل انواع باطل لايصلح عذرا وهو جهل الكافر بصفات الله تعالى واحكامه وجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد بخلاف الجهل فى موضع الاجتهاد فانه يصلح عذرا وهو الصحيح وكذا فى موضع الشبهة واما جهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كعذاب القبر والرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو دون الكفر فلم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا الدليل الواضح من الكتاب والمعقول لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر وجهل مسلم فى دار الحرب لم يهاجر الينا بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لايجب القضاء عليه بعد العلم بالوجوب ويلحق بهذا الجهل جهل الشفيع بالبيع والامة بالاعتاق والباكر بنكاح الولى والوكيل (كليات ابى البقا)

ولذا نسب الله الافعال الاختيارية فى القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال ٢ وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ٣ (لامن اوجده او لايرون) اى المعتزلة (ان الله تعالى هو خالق السواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولايتصف بذلك) اى بذلك الصفات * حاصله ان يقال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشئ وبين الاتصاف به فزعموا ان من خلق الشئ فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لامن اوجده الايرى ان الصباغ يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب الاسود والصباغ هو الموجد لانه سوده ولانه لوكان كذلك لكان الله تعالى الاسود والابيض وغير ذلك لانه اوجده وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشئ من قام به مأخذ الاشتقاق لامن اوجد ذلك الشئ لان السواد والبياض قائم بالمحل فيتصف المحل به (وربما يتمسك) اى المعتزلة (بقوله تعالى فتبارك) اى استحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولايزال (الله احسن الخالقين) معنى تبارك دام عظمته وجلالته دواما ثابتا لاانتقال له ولهذا لايقال يتبارك الله مضارعا لان انتقال الازمنة على القديم محال (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير) وجه التمسك بهاتين الآيتين ان قوله تعالى احسن الخالقين يدل على كثرة الخالق وان قوله اذ تخلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى عليه الصلاة والسلام خالق لان الضمير فى تخلق عائد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية (والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدورين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ تخلق اذ تقدر فمعنى الخلق فى اللغة التقدير اى ايجاد الشئ على تقدير واستواء يقال خلقت الاديم اذا قيسته لتقطع منه شيئا يقال رجل خالق اى صانع ﴿ وهى ﴾ اى افعال العباد ﴿ كلها بارادته ومشيته ﴾ اى بارادة الله تعالى ومشية الله تعالى (قد سبق انهما عندنا عبارة عن شئ واحد) اى اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا فى اصل اللغة مختلفين فان المشية فى اللغة الايجاد يقال شاء الله تعالى اوجده والارادة طلب الشئ ﴿ وحكمه ﴾ لايبعد ان يكون ذلك) اى الحكم (اشارة الى خطاب التكوين) فان مشية الله تعالى جرت على انه اذا اراد

(شيئا)

هذه قريش جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم انى اسئلك ما وعدتنى فاتاه جبريل وقال له خذ قبضة من تراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان تناول كفا من الحصباء فرمى بها فى وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الاشغل بعينه فانهزموا وردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم ثم لما انصرفوا اقبلوا على التفاخر فيقول الرجل قتلت واسرت فنزلت فلم تقتلوهم بقوتكم ولكن الله قتلهم بنصركم وتسليطكم عليهم والقاء الرعب فى قلوبهم وما رميت يا محمد رميا توصلها الى اعينهم ولم تقدر عليهم اذ رميت اى اتيت بصورة الرمى ولكن الله رمى اى بما هو غاية الرمى فاوصلها الى اعينهم جميعا حتى انهزموا وقد عرفت ان اللفظ يطلق على المسمى وعلى ماهو كاله والمقصود منه مثل الرحمن الرحيم (قاضى شيخزاده)

شیئا ان یقول له کن فیکون وان کانت القدرة مع الارادة کافیتین فی خلقه فخطاب التکوین لایقتضی وجود مخاطبه کما یقتضیه خطاب التکلیف وقیل خطاب التکوین عبارة عن سرعة الایجاد ﴿ وقضیته ﴾ ای قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زیادة احکام)لایحتمل الزوال * اعلم ان القضاء والقدر بمعنی الخلق والتقدیر کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات وقوله تعالی وقدر فیها اقواتها والمعتزلة انکروا القضاء والقدر بهذا المعنی فی افعال العباد وقد یجیئان بمعنی الایجاب والالزام کقوله تعالی وقضی ربك ان لاتعبدوا الا ایاه وقوله تعالی نحن قدرنا بینکم الموت فیکون الواجبات بالقضاء دون البواقی وقد یراد بهما الاعلام والتبیین کقوله تعالی وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض وقوله تعالی الا امرأته قدرناها من الغابرین ای اعلمنا بذلك وکتبناه فی اللوح ﴿ لایقال لوکان الکفر بقضاء الله تعالی لوجب الرضاء ﴾ ای رضاء العبد ﴿ به ﴾ ای بالکفر ﴿ لان الرضاء بالقضاء ﴾ ای بقضاء الله تعالی ﴿ واجب واللازم باطل ﴾ ای الرضاء بالکفر ﴿ لان الرضاء بالکفر کفر ﴾ اعلم ان الرضاء بکفر نفسه کفر اتفاقا واختلفوا فی الرضاء بکفر غیره قیل کفر وقیل اساءة لا کفر وقیل الحق انه کفر ان کان یستحب الکفر ویستحسنه والا فلا لکن احب موت الشریر علی الکفر حتی ینتقم الله منه فهذا لیس بکفر بدلیل قوله تعالی ربنا اطمس علی اموالهم واشدد علی قلوبهم فلایؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم قیل هذا دعاء لیموت علی کفره وهل یجوز الدعاء علی المؤمن الشریر لیموت علی الکفر فیه کلام ذکر فی بعض التفاسیر ان موسی علیه الصلاة والسلام دعا علی بلعم بسلخ الایمان منه حاصل هذا السؤال ان یقال لانسلم ان افعال العباد کلها بقضاء الله تعالی والا لزم ان لایکون الرضاء بالکفر کفرا لانه من جملة افعاله ولیس کذلك لانه لوکان کذلك لزم رضاء العباد به لان الرضاء بقضاء الله تعالی واجب واللازم باطل وکذا الملزوم فلایکون افعال العباد کلها بقضاء الله تعالی ﴿ لانا نقول الکفر مقضی ﴾ ای مخلوق ﴿ لاقضاء ﴾ وهو ایجاد الکفر وخلقه * حاصل هذا الجواب ان یقال ان کون الکفر بقضاء الله تعالی یوجب الرضاء بقضائه

وقضا صنع وکار معناسنه قضی الشیء دیرلر اذا صنعه وبرنسنه‌یی برآدمه لازم قیلمق حتم وایجاب معناسنه یقال قضاه علیه اذا حتمه علیه وبیان ایلمك معناسنه ومنه قوله تعالی من قبل ان یقضی الیه وحیه ای یبین الیك وموت معناسنه یقال قضی الرجل اذا مات کویا کاه امر دنیاسنی فصل وقطع ایلدی وکذا یقال قضی نحبه ای مات وعلی ایله صله لنورسه قتل معناسنه اولور یقال ضربه فقضی علیه اذا قتله کویا آنك ایشنی فصل وقطع ایدوب فارغ اولمش اولور وبر امره دخول ایله اوزره نائل اولوب آنی کاله یتشدرمك یقال قضی وطره اذا تمه وبغه وعهد وپمانی متضمن وصیت ایلمك یقال وقضی علیه عهدا اذا اوصاه وانفاذ عهد ایلمك وبر امری وخبری محلنه ایرشدرمك ومنه قوله تعالی وقضینا الیه ذلك الامر واوده مك معناسنه یقال قضی غریمه دینه اذا اداه (اوقیانوس)

لاالرضاء بالكفر والكفر هوالرضاء بالكفر لاالرضاء بقضاءالكفر والسائل
لم يفرق بين الرضاء بقضاءالكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد
وليس كذلك ﴿ والرضاء انما يجب بالقضاء ٤ ﴾ هو صفةالله تعالى ﴿ دون
المقضى ﴾ وهو صفةالعبد * يرد عليه ان من قال رضيت بقضاءالله تعالى
يريدبه رضاءه بماورد عليه من البلاء وهوالمقضى لابماقام بذات الله تعالى
وهوالقضاء فالاولى ان يقال ان للكفر نسبة الى الله باعتبار ايجاده اياه ونسبة
الى العبد باعتبار محليته له والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى
وقضاءالله تعالى عندالاشاعرة هواراداته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما
هي عليه فيما لايزال وقدرته ايجاد على وجه مخصوص وتقدير معين وعند
الفلاسفة قضاءالله تعالى عبارة عن علمه بما ينبغي انيكون عليه الوجود
حتى يكون على احسن النظام وهوالمراد بالارادة والقدرة عبارة عن خروج
الموجودات الى الوجود العيني باسبابها على ماتقرر في القضاء ﴿ وتقديره ﴾
وهوتحديد ﴾ اي تعيين ﴿ كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن ﴾ بيان
حد ﴿ وقبح ونفع وضروما يحويه ﴾ اي يحيط والضمير المستتر في يحويه
عائدالى ما والضمير البارز الى المخلوق ﴿ من زمان ﴾ بيان ما ﴿ و مكان
ومايترتب عليه من ثواب وعقاب ﴾ وانما سمي الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن
يثوب اي يرجع اليه ﴿ والمقصود ﴾ اي مقصود المصنف ﴿ منه ﴾ اي من قوله
وارادته ومشيته الى آخره ﴿ تعميم ارادةالله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل ﴾
اي المخلوقات بجميعها ﴿ بخلق الله تعالى وهو ﴾ اي الخلق ﴿ يستدعي القدرة
والارادة لعدم الاكراه والاجبار ﴾ اي لايكره ولايجبر شيء من الاشياء
بل كله بقدرته وهوالمراد بتقديره يعني ان الله تعالى مريد بجميع الكائنات
جوهرا كان اوعرضا وطاعة كان اومعصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها
بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته وارادته
ورضائه ومحبته وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيته
دون رضائه ومحبته * فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشية وبين الرضاء
والمحبة وبين القضاء والقدرة * قلت هوان الارادة تكون في الاكوان
والاحكام وان المشية انماتكون في الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية

(٤) قضاوقدر بحثنده قضا قدردن اخصدر زيراقدر تقدير وقضاتفصيل وقطع ايلكدر وبعضيلر ديديكه قدر كيل ايچون تهيئه واعداد اولنسان نسنه‌دن وقضا آني اولچمكدن عبارتدر بوجهتدن شامده طاعون اولديغي حضرت عمر رضي الله عنه ايشدكده كيرميوب سمت آخره منصرف اولمغله ابوعبيده رضي الله عنه * اوتفر من القضاء * ديدكده حضرت عمر * افر من قضاءالله تعالى الى قدره* ديديكه قدر مادام قضا صورتني بولمدقجه دفع الهي مرجودر خلاصه‌سي قدر ديوان دولتعليه‌ده دفتر اجال وقضا آنك توزيع وتقسيمي منزلنده اولور وابن اثير ديديكه قضاء وقدر متلازملردر احدهما آخردن منفك اولماز زيرا قدر اساس وقضاء بناء منزلنده در (اوقيانوس)

وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الشيء والمحبة ⑤ افراطهما عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجتمعة والقدرة وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها (فان قيل) من طرف المعتزلة (فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما) اى الكافر والفاسق (بالايمان والطاعة ٦) يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق علمه ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا فى كفره وكذا الفاسق (قلنا ان الله تعالى اراد منهما) اى من الكافر والفاسق (الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر) اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه بالحادث الآتى كمن علم اختيار عبده غدا فاختار مختاره (كما انه علم الله تعالى منهما) اى من الكافر والفاسق (الكفر والفسق بالاختيار) يعنى الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما علم الله عدمه فهو مراد العدم * حاصل الجواب ان يقال لا نسلم من كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما وليس كذلك بل ارادته تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين فى الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال (ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه) اى الله تعالى (اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم) اى من المعتزلة (ان ارادة الله تعالى القبيح قبيحة كخلقه وايجاده) اى كما ان خلق القبيح قبيح وايجاد القبيح قبيح عند المعتزلة (ونحن نمنع ذلك) اى نمنع كون ارادة الله تعالى للقبيح قبيحة كخلقه لان القبيح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد (بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به) لا ارادته وايجاده وكذا خلقه

---

(٥) والمحبة والرضى كل منهما اخص من المشية فكل رضى ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم (كليات)

(٥) جانمى جانان اكر ايسترسه منت جانمه * جان نه دركه آنى قربان ايتميم جانانمه

(٦) الفرق بين الطاعة والعبادة العبادة ما لا يجوز لغير الله تعالى والطاعة له ولغيره (فرقيه)

ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمى المسمى بالقصد ٢ والاختيار وغيرها هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لاقبح فى خلقهما لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتعظ به غيره فلا يسئله بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله (فعندهم) اى عند المعتزلة (كون اكثر مايقع من افعال العباد) من المعاصى والجرائم (على خلاف ارادته تعالى) بل على وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله تعالى (وهذا) اى يكون اكثر مايقع من افعال العباد على خلاف ارادته (شنيع جدا) قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده فى مملكته لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان * قلنا اعتقاد عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود وانما حكم الشارح بشناعته دون استحالته لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى يريدهما برغبة العباد واختيارهم فما لم يختاروه لم يرد الله تعالى فلا عجز فى الحقيقة (حكى عن عمرو بن عبيد) من المعتزلة (انه قال) عمرو بن عبيد (ماالزمنى احد مثل ماالزمنى مجوسى) مثل مفعول مطلق وما مصدرية او موصولة وهذا كقوله تعالى مثل ما انكم تنطقون (كان معى فى السفينة فقلت له) اى للمجوسى (لم لاتسلم فقال) اى المجوسى (ان الله تعالى لم يرد اسلامى فان اراد الله تعالى اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لايتركونك) والشيطان ٣ فيعال ٤ من شطن يشطن اذا بعد ٥ ويقال شاطن وتشيطن وسمى بذلك متمرد لبعد عوده فى الشر ويقال فعلان ٦ من شاط ويشيط اذا هلك ٧ فالمتمرد هالك بتمرده ويجوز ان يكون سمى بفعلان لمبالغته فى اهلاك غيره (فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب) يعنى اذا وجد الكفر والمعاصى باراة الشيطان يكون اكثر افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا فى ايجاد افعال العباد وهو كفر وامر شنيع فيكون كل الافعال خيرا وشرا بارادة الله تعالى هذا الالزام انما يرد

(٢) القصد امر اعتبارى لاوجود له فى الخارج بل هو ميل القلب ولاعدم له عند الماتريدى وهو شئ ثابت فى نفس الامر يدركه عقل وهذا من قبيل اللاموجود واللامعدوم وهو معنى الحال فيكون من الامور الذهنية فلا يكون مخلوقا للرب (شرح اسحق زنجانى)

(٣) اسمه الاصلى عزازيل

(٣) وشيطان مطلقا ازغين عتو وتمرد صاحبى شخصه ديئور كرك انس وكرك جن اولسون (اوقيانوس)

(٤) يعنى مشتق من شطن

(٥) عن الحق اوعن الرحمة

(٦) مشتق

(٧) واحترق

على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس
٢ كذلك كما مر وكان جواب عمرو للمجوسى ان يقال ان الله تعالى يريد
اسلامك باختيارك فاذا لم تختره لم يرده فكان التقصير منك (وحكى
ان القاضى عبد الجبار الهمدانى) وهو شيخ اهل الاعتزال (دخل على
الصاحب) هو اى الصاحب ملك (ابن عباد وعنده) اى عند الصاحب
(الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى) وهو شيخ اهل السنة (فلما رأى)
اى القاضى (الاستاذ قال) القاضى (سبحان من تنزه عن الفحشاء) يعنى
طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعنى
ان المعتزلة لا يقولون باسناد القبائح والشرور على الله من جهة التخليق واهل
السنة يقولون به سبحان واقع موقع المصدر وقد اشتق منه سبحت
والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد
عن الاضافة كان اسما علما للتسبيح لا ينصرف للتعريف والالف والنون
فى آخره وما يضاف اليه مفعول به لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلا
لان المعنى تنزهت وانتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره سبحت الله
تسبيحا قال اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة اى المشى لان الذى يسبح
يباعد ما بين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد وقال بعضهم هذه لفظة
جمعت بين كلمتى تعجب لان العرب اذا تعجبت من شئ قالت حان والعجم
اذا تعجبت قالت سب فجمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الذى يستوجب
به العقوبة فى النار وقيل يجب به الحد (فقال الاستاذ على الفور) فى جوابه
(سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما شاء) يعنى مذهبكم ان كفر الكافر بدون
مشية الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجرى فى ملكه الا ما شاء يعنى غرض
القاضى الطعن له بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس تعالى خالق
الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول
لان غرضه ان يقول انتم قائلون لوجود ما يشاء الله تعالى فى ملكه وهو
منزه عنه والغرض من هذين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته كل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة (والمعتزلة اعتقدوا
ان الامر) اى الامر بالشئ (يستلزم الارادة) اى ارادة ذلك الشئ
(والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا) لان الله تعالى امر

(٢) قالت المعتزلة فى دفع مغلوبيته تعالى حيث اراد ايمان الكافر وطاعة
الفاسق ولم يقعا انه تعالى
اراد من العباد ايمانهم
رغبة واختيارا لا جبرا
ولا اضطرارا فلا نقص
ولا مغلوبية فى عدم وقوع
ذلك كالملك اذا اراد من القوم
ان يدخلوا داره رغبة
فلم يدخلوا وليس بشئ يعنى
ما قالت المعتزلة فى التفصى
عن لزوم المحذور المذكور
ليس بشئ اذ عدم وقوع
هذا المراد نوع نقص
ومغلوبية ولو سلم فلا اقل
من الشناعة التى ادعاها
الشارح واى شناعة اعظم
مما يقع مرادا للعبيد والخدم
لا مرادا للسيد والظاهر
انه لا يصبر على ذلك رئيس
قرية من عباده فضلا عن الله
جل جلاله (ط) (خيالى مع
كنقروى) (ط) كذا فى شرح
المقاصد ثم قال وكفى بهذا
مغلوبية ونقيصة هذا وبهذا
ظهر ان عدم وقوع المراد
حينئذ نوع نقص ومغلوبية
وان المراد من الشناعة
فى عبارة الشارح هو
هذا لا ما يستفاد من تقريره من انه اذا لم يكن هنا نقص ومغلوبية توجد الشناعة ايضا (كنقروى)

على العباد بالايمان ﴿ وكفره غير مراد ﴾ لعدم امر الله تعالى على الكفار بالكفر ﴿ ونحن نعلم ﴾ هذا اشارة الى الجواب ﴿ ان الشئ قد لايكون مرادا ويؤمر به ﴾ اى بالشئ فلايكون مستلزما للاراد ﴿ وقد يكون ﴾ اى الشئ ﴿ مرادا ﴾ ككفر الكافر ﴿ وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها ﴾ اى المصالح ﴿ علم الله تعالى ﴾ فلايكون النهى مستلزما لعدم الارادة ﴿ اولانه ﴾ معطوف على الحكم ﴿ لايسئل عما يفعل ﴾ لانه مالك مطلق له ان يتصرف فى ملكه كيف يشاء لاظلم لفعله اصلا ٣ ﴿ الايرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره ﴾ اى السيد ﴿ بالشئ ولايريده ﴾ اى لايريد السيد الشئ ﴿ منه ﴾ اى من قوله عبده الايرى توضيح للوجه الاول اخره من الوجه الثانى لئلا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثانى جدا ﴿ وقد تمسك من الجانبين ﴾ اى اهل السنة والمعتزلة ﴿ بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين ﴿ وللعباد افعال اختيارية ﴾ اى بارادته قال فى المقاصد كان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الصرف الذى لايريده ويناسبه مافى الاحياء من ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة اعم ﴿ يثابون بها ﴾ اى بالافعال الاختيارية ﴿ ان كانت طاعة ﴿ ويعاقبون عليها ﴾ اى على الافعال الاختيارية ﴿ ان كانت معصية لاكما زعمت الجبريه ﴾ فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وهى تخالف الجماعة ﴿ من انه لافعل للعبد اصلا ﴾ اى الاختياريا ولاغير اختيارى ﴿ وان حركاته ﴾ اى العبد ﴿ بمنزلة حركات الجمادات ﴾ والعروق النابضة ورئيس الجبرية جهم بن صفوان الترمذى قال اضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب مايضاف اليه الشئ الى محله لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب عمرو كقولك طال الغلام وابيض الشعر ﴿ لاقدرة عليها ﴾ اى على الحركات ﴿ ولاقصد ولااختيار وهذا ﴾ اى زعم الجبرية ﴿ باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ﴾ هذا دليل عقلى ﴿ ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ﴾ قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلاايجاب له والله يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثانى خلق فعنده يكون لاختيار العبد دخل فى وجود الفعل لكن بالترجيح لابالتأثير

(٢) وانت خبير بان الظواهر متى تعارضت لم يصلح للتمسك بها خصوصا فى المسائل الاعتقادية فوجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية وقد مر منها مافيها كفاية لاثبات مذهب اهل الحق قال الامام الرازى ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان مايمكن الرجوع فيها اليها متعارض متدافع فقول الجبرية على انه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومقول القدرية على ان العبد لولم يكن واحدا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهى وهما مقدمتان بديهيتان اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد على وفق تصورهم ودواعيهم هما متعارضان ومن الالزاميات الخطابيات ان القدرة على الايجاد صفة كمال لايليق بالعبد وان فعل العباد قد يكون سفها وعبثا فلايليق لجناب الحق واما الدلائل السمعية والقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطاب متدافعة من الجانبين

﴿ ولانه ﴾

(٢) مما نجزم بالبديهة انه لا يحقق له بدون القصد والاختيار (ابن عرس) (٣) جواب عن سؤال تقريره ان صحة الاسناد لا يقتضى

ان يكون للعبد فعل اذ يصح الاسناد فى مثل ارتعش الشيخ وطال الغلام من انتفاء كون الارتعاش والطول فعلين لهما فاجاب بان الكلام فى الافعال التى تقتضى بذواتها استنادها الى القصد والاختيار ممن اسندت اليه بخلاف الافعال التى لا يقتضى ذلك (عرس)

(٤) القرآنية

(٥) وقل الحق من ربكم

(٦) فى سورة كهف

(٧) استشكال على ثبوت الاختيار للعبد مع القول بتعميم العلم والارادة (عرس)

(٨) كل شئ

(٩) كل محدث عينا كان او فعلا

(١٢) حاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلقا بوجود الفعل او بعدمه وماص بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق

(سيلكوتى)

(ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا اختياريا ولا غير اختيارى هذا دليل عقلى ايضا (لما صح تكليفه) مصدر مضاف الى المفعول الضمير (ولا ترتب استحقاق الثواب) مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب (ولا العقاب على افعاله) اى لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلاة وسائر الحسنات وترتب العقاب على بعض الآخر مثل شرب الخمر ونحوه (ولا اسناد الافعال) اى لا يصح اسناد الافعال الى العبد (التى تقتضى سابقية القصد والاختيار عليه) اى الى العبد (على سبيل الحقيقة مثل ٣ صلى وصام وكتب) فان كل واحد من صلى وصام وكتب مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق بالقصد والاختيار (بخلاف مثل ٣ طال الغلام واسود لونه) فان كل واحد من طال واسود لا يقتضى سابقية القصد والاختيار (والنصوص ٤) هذا دليل نقلى (القطعية تنفى ذلك) اى تنفى ان لا يكون لقدرة العبد تأثير للافعال الاختيارية (كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون) يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا (وقوله تعالى ٥ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ٦ وغير ذلك) من الآيات (فان قيل ٧) هذا السؤال من طرف الجبرية منشأ السؤال قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى (بعد تعميم علم الله تعالى ٨ وارادته ٩ الجبر لازم قطعا) لا يقال هذه السؤال عين ما مر ١٢ فى قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره * لانا نقول ما مر بناء على لزوم الجبر من كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معا فلذا ورد تعلقها لوجود الفعل وعدمه وهنا (لانهما اما ان يتعلقا) اى علم الله تعالى وارادته تعالى (بوجود الفعل فيجب) الفعل (او بعدمه) اى بعدم الفعل (فيمتنع) الفعل (ولا اختيار مع الوجوب) اى مع وجوب الفعل (والامتناع) قوله والامتناع يكون معطوفا على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فحينئذ يكون معطوفا على لا اختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد على الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فعلى هذه النسخة

يكون على تقدير واحد لا على التقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا (قلنا يعلم الله ويريد ان العبد يفعله) اى فعلا (اويتركه) اى يترك الفعل (باختياره فلا اشكال) حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لوكان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته ان يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختار العبد الفعل تعلق علم الله وارادته وان اختار الترك تعلق علم الله تعالى وارادته فلا يلزم الجبر الذى ذكرتم (فان قيل ٥ فيكون ٦ حينئذ فعله الاختيارى ٧ واجبا) ان علم الله ارادوجود الفعل (اوممتنعا) ان علم الله تعالى اراد عدم الفعل (وهذا) اى كون الفعل الاختيارى واجبا اوممتنعا (ينافى الاختيار) اى اختيار العبد (قلنا ٨ ممنوع فان الوجوب ٩ بالاختيار محقق للاختيار) رد عليه السيد ان اختيار العبد لا يستند اليه والالاحتاج الى ارادة اخرى واذا اسند اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا * اجيب بان الارادة امر اضافى والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط فيستغنى الارادة عن ارادة اخرى كاستغناء التكوين عن تكوين آخر لذلك (لامنافاة له) لان المنافى للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار (وايضا) جواب آخر (منقوض بافعال البارى تعالى) لان علمه ان تعلق بوجود فعله فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعنى ان افعال البارى واجبة ومع هذا لاينافى الاختيار واما النقض بفعل البارى تعالى فمدفوع بانه مفتقر الى اختيار قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقته فالمخلص ان يقال ان اختيار العبد مسند الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب يعنى ان الله تعالى يخلق فى العبد صفة من شانها ان يريد بها اى شئ كان فى اى وقت كان * لايقال ان الوجوب فى فعل الله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لايكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد * لانا نقول الكلام فى الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل وغيره لايتغير والا لايكون واجبا بل ممكنا فالجواب

على ماقبله

(٥) قد عنم هذه المقدمة لان العلم تابع للمعلوم على معنى ان المعلوم اصل والعلم ظل له وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ماهو عليه فى حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس المنقوشة انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس فى حد ذاته كذلك فالصورة انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه مالم يكن علما بل جهلا فعلم انه لامدخل للعلم فى جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله (خيالى مع حاشية سيلكوتى وكنقروى)

(٦) اى اذا اراد الله ان العبد يفعله باختياره وعلم ذلك يكون فعل العبد الاختيارى واجبا واذا اراد ان يتركه باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا وهذا ينافى الاختيار (حاشية قريمى)

(٧) اى الصالح لان يصدر باختياره

(٨) فى الجواب منافاة هذا الوجوب والامتناع للاختيار ممنوع (ع س) (٩) وجوب الفعل ههنا معناه قضاء العلم والارادة وقوعه (ع س) (ما

ماقاله الشارح (فان قيل) من جانب الجبرية * وحاصله ان يقال لوكان للعبد قصد واختيار فى افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار فى افعاله (لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والاختيار وقد سبق) الواو للحال (ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها) اى ايجاد الافعال (ومعلوم) والحال معلوم (ان المقدور الواحد) اى الفعل الواحد (لايدخل تحت قدرتين مستقلتين) لان كل واحدة من القدرتين لاتخلو من ان تكون كافية فى حصول ذلك المقدور اولا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت الثانية لاتكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه (قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام) يعنى لانزاع فى قوة هذا السؤال (ومتانته الا انه) اى الشان (لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة) اى ثبت بالضرورة (ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال) والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته اوعلى مقدار مايقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور (كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا) جواب لما (فى التفصى) اى النجاة (عن هذا المضيق الى القول) متعلق باحتجنا (بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه) اى تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب (ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب) فسره فى التلويح بقصد القلب وجعله من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلايرد عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى البارى (وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) اى عقيب ارادة العبد (خلق) قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على ايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه * اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متأخر عنه متأخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل

فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لايلزم كسب الفعل حال عدمه (والمقدور الواحد) اى الفعل الواحد (داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل) الواحد (مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب) لان تعلق القدرة بالمقدور لايجب ان يكون بالايجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة فى الازل بالعالم بلا ايجاد ثم يتعلق به عند الايجاد نوع آخر من التعلق (وهذا القدر) اى الله تعالى خالق والعبد كاسب (٤ من المعنى ضرورى وان لم تقدر ٥ على ازيد من ذلك ٦) المعنى (فى تلخيص العباره المفصحة) اى موضحة ومعلمة (عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده) اى الله تعالى (مع مافيه) اى فعل العبد (للعبد من القدرة والاختيار ولهم) جواب مايقال وهو ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله تعالى من جهة الايجاد ومقدور العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم اى للمتكلمين (فى الفرق بينهما) اى بين فعل الله تعالى وفعل العبد (عبارات ٨) منها ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة اومعصية وهو مذهب القاضى قيل كون طاعة اومعصية انما هو لموافقته الامر اومخالفته وكل منهما امر لايحتاج الى علة سوى وجود الفعل فى الامر فلا دخل لقدرة العبد فى شئ منهما عنده نعم ان كون الفعل طاعة او معصية لما عرضه بالنسبة الى محله ناسب ان ينسب الى قدرة المحل لذلك (مثل ٩ ان الكسب واقع ١٢ بآلة والخلق لابآلة) هذا الفرق والاذان بعده لايفيد شيأ لان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع بآلة فليس بخالق اولابآلة ١٣ فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون فى محل قدرته اولا وايضا اما ان يتفرد القادر به اولا فلايظهر ١٤ معنى اجتماعها فيه (والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) اى قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع فى محل قدرته وهو بدنه لان القيام قائم به وبدنه متصف به (والخلق مقدور لا فى محل قدرته) يعنى الخلق لايقع فى ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاتب صفة فى فعل قائم به * قيل الخلق بالمعنى المصدرى فى محل قدرته وبمعنى المخلوق ليس

(٤) من المعنى المطلوب ههنا فى هذا المضيق وهو اعمال كل من هذين المقتضيين فيما يليق به بحسب الوسع ضرورى لابد منه والا فيمتنع اهمال قدرة العبد واختياره بالكلية كما يمتنع القول بعدم تأثير قدرته وارادته تعالى فى وجود فعل العبد فتعين كون ماذكر ضروريا (ابن عرس)

(٥) فى هذا المقام

(٥) والمعنى انما قررناه فى ذلك اقصى مافى الوسع عند التحقيق واحسن مافى الباب من تحرير الفرق بين الخلق والكسب (ابن عرس)

(٦) القدر من المعنى

(٧) المتقدمين

(٨) قابلة للبحث

(٩) قولهم

(١٢) من العبد

(١٣) اى ان وقع بلا آلة

(١٤) اجيب بان اجتماعها فيه معقول بالنظر الى القادرين وهو ظاهر (حاشية كنبروى)

(مقصود)

بمقصود لان تميزه من الكسب بين * قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصله في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب (والكسب لا يصح انفراد القادر به) اى بالكسب اى لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه (والخلق يصح) قال المشايخ ان مقدور الله تعالى قسمان القسم الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التى لا صنع للعبد فيها والقسم الثانى ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك (فان قيل) من جانب الجبرية ومنشأ السؤال قوله الله تعالى خالق والعبد كاسب (فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة) حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم اثبات ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل والملزوم مثله (قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر) فلا شركة (٤) في مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل * قيل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرته الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط اعانتها فقربت من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل * قلنا والاظهر ان مراده كون الترجيح من العبد والايجاد من الحق كما قاله البعض اذ حينئذ يصح ان يقال ان القدرتين تعلقتا باصل الفعل لا صفته من كونه طاعة او معصية (كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل) من طرف المعتزلة هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح (فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق

(٤) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور واحد بل بمجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة لانهم زعموا ان قدرة الله تعالى لا يتعلق بافعال العباد الاختيارية وليس بشئ يعني انا لا نسلم الاستلزام المذكور لان الشركة موجودة في مذهبه ايضا لان كلا من المؤثرين في مذهبه منفرد بما له دخل في التأثير احدهما بالخالقية والاخرى بالكاسبية ثم انا لا نسلم ان هذا اقبح الشركة من مذهب المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه كذلك حيث تعلقت ارادته الازلية بحصول بعض الامور بانضمام قدرة العبد الى قدرته وان كانت قدرته كافية في ايجاده ليس باقبح من نفى دخل قدرته تعالى بالكلية كما هو مذهب المعتزلة

الذم والعقاب بخلاف خلقه) حاصله ان يقال ان ههنا امرين الخلق والكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه (قلنا ٤ لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق للعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله وانه اتقن الاشياء كلها (٥ لا يخلق شيأ الا وله) اى المشى (عاقبة حميدة ٦ وان لم نطلع عليها) اى على العاقبة الحميدة فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح للعاقبة المحمودة فيه لحل له ذلك يؤيده ماذكره فى تفسير القاضى ٧ ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما ٩ فاجاب لو اطلعت ما اطلعه يحل لك ما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلا يحل له مالم يؤمر وقيل ان الخالق متصرف فى ملكه فلا يقبح منه شئ بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا (فجزمنا بان ما نستقبحه) الهاء عائد الى ما (من الافعال) بيان ما (قد يكون له فيها) اى فى الافعال (حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة) كالحيات والعقارب والخبيث ما يستقبحه الطبع السليم (المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب ﴿والحسن منها﴾ اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل) اى فى الدنيا (والثواب فى الآجل) اى فى الآخرة كالايمان والصلاة والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا تفسير للحسن الشرعى بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسر معناه حتى يظهر ترتب الحكم عليه فنقول الحسن عندهم ما امر به والقبيح ما نهى عنه فالمباح واسطة بينهما وقيل القبيح ما نهى عنه والحسن ما لم ينه فلا واسطة (والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا بالذم والعقاب ليشمل المباح) اى يكون جائز الطرفين كالاكل والشرب والمشى وانما كان هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان المباح على هذا التفسير كان من الحسن فان ما لا يكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب كما فى المأمورات او لا يكون كذلك كما فى سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لا يتناول المباح ولا يكون جامعا

عالم * حكيم قادر و مختار دائم * ديلرسك فهم حكمت لا محاله * مه تابانه باق كاه هلاله * نظر قيل عالم كون و فساده * منافع يوقمى خلق خنفساده (منظومهٔ اسحق زنجانى)

(٧) عن ابى عباس رضى الله عنهما ان نجدة الحرورى كتب اليه كيف قتله وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن قتل الولدان فكتب اليه ان علمت من حال الولدان ما علمه عالم موسى فلك ان تقتل (بيضاوى) (٩) واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة واقرب رحما) الآية وفى الآية اشارات منها ان قتل النفس الزكية بلا جرم محظور فى ظاهر الشرع وان كان فيه مصلحة لغيره ولكنه فى باطن الشرع جائز عند من يكاشف بخواتم الامور ويتحقق له ان حياته سبب فساد دين غيره وسبب كمال فساد

فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما الآية (سورة الكهف) (والفرق)

والفرق بين التخيير والاباحة ٢ انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة
وفى تعريف الحسن على هذا التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق
عليه مالايكون متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف الحسن لايصدق
عليه فى تعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب
ان يعرف الحسن بما لايكون متعلق النهى والقبيح مالايكون متعلق النهى
فنقول المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهت تنزيه فالاول داخل
فى القبيح والثانى فى الحسن فلايرد النظر ﴿ برضاء الله تعالى ﴾ اى ارادته
من غير اعتراض) اى منع من الله تعالى ﴿ والقبيح منها ﴾ اى من افعال العباد
(وهو مايكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل) اعلم ان الحسن
والقبيح مقول بالاشتراك على ثلاثة معان * الاول هو ان الحسن مايكون
ملائما للطبع كالحلاوة والقبيح مالايكون كذلك كالمرارة * المعنى الثانى هو
ان الحسن مايكون صفة كمال كالعلم والعدل والقبيح مايكون صفة نقصان
كالجهل والظلم * والمعنى الثالث هو ان الحسن مايكون متعلق المدح فى العاجل
والثواب فى الآجل كالايمان والقبيح مايكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب
فى الآجل كالكفر والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلى عند المعتزلة
والشرع كاشف عنه وشرعى عند اهل السنة فالشرع لوحسن القبيح
او قبح الحسن يصح عندهم لاعند المعتزلة ﴿ ليس برضائه ﴾ اى الله تعالى
(لما عليه) اى على القبيح من افعال العباد (من الاعتراض قال الله تعالى
ولايرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل)
اى بالحسن والقبيح والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما
تتعلق بالحسن لابالقبيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم
ولا يريد كفرهم ومعصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور (والرضاء)
قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج وانبعاث فهو
غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه فهو بهذا المعنى
مجاز فى حق الله تعالى لانه لايحدث له صفة عقيب امر البتة (والمحبة)
محبة الله تعالى للعباد ارادة الهدى والتوفيق لهم فى الدنيا وحسن
الثواب فى الآخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز عن معاصيه

(٢) الاباحة ترديد الامر بين شيئين يجوز الجمع بينهما واذا اتى بواحد منهما كان امتثالا للامر كقولك جالس الحسن او ابن سيرين فلا يكون الا بين مباحين فى الاصل وهى تدفع توهم الحرمة كما ان التسوية تدفع توهم الرجحان واما التخيير فهو ترديد الامر بين شيئين ولايجوز الجمع بينهما كقولك تزوج زينب اواختها فلايكون الابين ممنوعين فى الاصل (كليات ابى البقا) المكروه وهو ضد المحبوب قد يطلق على الحرام كقول القدورى ومن صلى الظهر فى منزله يوم الجمعة قبل الصلاة الامام ولاعذر له كره له ذلك وعلى المكروه تحريما وهو ماكان الى الحرام اقرب ويسميه محمد حراما ظنيا وعلى المكروه تنزيهيا وهو ماكان تركه اولى من فعله ويرادف خلاف الاولى فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا لصارف للنهى عن التحريم الى الندب فان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهى تنزيهية (حاشية در المختار) والكراهة عدم الرضاء وعند المعتزلة عدم الارادة (حاشية ابن عابدين)

وعند الاشعرى المحبة والرضاء يعمان كل موجود كالارادة لانهما عندهم
بمعنى الارادة * واورد عليه بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر *فاجاب
الاشعرى بتأويل هذه الآية بانه لايرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة
اليه(والامر لايتعلق الا بالحسن دون القبيح ﴿والاستطاعة مع الفعل﴾
الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة عنداهل اللغة
مترادفة عندالمتكلمين وهى ثابتة للعباد فى الافعال الاختيارية عنداهل السنة
خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجمادات وفى هذا
القول ابطال الامر والنهى ورفع الشرائع وانكار الحسن والضرورى والتحاق
بالسوفسطائية وقالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد
لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل
مقارنة للفعل* قوله مع الفعل معية زمانية وان تقدمت عليه بالذات ضرورة
تقدم العلة على المعلول (خلافا للمعتزلة) قالت المعتزلة والكرامية
الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لولم تكن سابقة عليه لكان الفاعل
بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذالم تكن له استطاعة عندالتكليف
يكون عاجزا اذ العاجز من الاستطاعة لوكلف على الفعل حينئذ لزم
تكليف العاجز وهو باطل لما سيأتى ان تكليف مالايطاق باطل بالاتفاق
﴿وهى﴾ اى الاستطاعة ﴿حقيقة القدرة التى يكون بها﴾ اى بالقدرة ﴿الفعل﴾
اى فعل العبد (اشارة الى ماذكره) الهاء عائد الى ما (صاحب التبصرة)
وهو رئيس الحنفيين فى علم الكلام (من انها) اى الاستطاعة (عرض
يخلقه) اى العرض (الله تعالى فى الحيوان يفعل) اى الحيوان (به)
اى بهذا العرض (الافعال الاختيارية وهى) اى الاستطاعة (علة ٩
للفعل ٢) لان الله تعالى خلق الفعل فى العبد على خلق القدرة فيه
هذا يشعر باولوية مذهبنا لان علة الشئ تقارن منه (والجمهور على انها)
اى الاستطاعة (شرط لاداء الفعل لاعلة) لانها ليست من احدى
العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى او العبد وفيه اشارة
الى ان مذهب المعتزلة اولى لان الشرط سابق (وبالجملة) اى سواء كانت
الاستطاعة علة او شرطا (هى) اى الاستطاعة صفة يخلقها الله

(عرس)
(٩) قوله علة للفعل اى علة عادية للفعل اى جرت عادة الله تعالى بان يخلق الفعل ويترتب على ذلك العرض الذى خلقه الله تعالى فى الحيوان لاعلة مؤثرة للفعل اذ لايمتنع ان يخلق الله تعالى الفعل من غير خلقه الاستطاعة وان لم يجر عادة الله تعالى ذلك كالنار مع الاحراق والجمهور على انه شرط عادى كشرطية يبس الملاقى بالنار للاحراق فان عادة الله تعالى قدجرت بخلق الاحراق عند يبس مايلاقى لاشرط حقيقى بمعنى الامر الموجود الخارج الموقوف للشئ لامكان خلق الله تعالى الحرق فى الحطب الرطب عند ملاقاته النار وان لم يجر عادته تعالى كذلك فلوكان شرطا حقيقيا لامتنع خلقه كذلك (خيالى مع محشيه عبدالرحمن)
(٢) الاختيارى

تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد ٢ سلامة الاسباب والآلات) وبهذا خرج العلم والارادة والحياة لان كلا منها ليس مخلوقا عند قصد الاكتساب اما الحياة والعلم فلسبقهما على القصد ولو بتجدد الامثال واما الارادة فلانها عين القصد فلا يصدق عليه انه يخلق عند القصد (فان قصد) اى العبد (فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو) اى العبد (المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق) العبد (الذم والعقاب) لتضييعه قدرة الخير ولصرف قدرته الى الشر (فلهذا) اى لتضييع العبد (ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع ٣) اذ المراد نفى حقيقة القدرة لا نفى الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفى عنهم حقيقة القدرة التى يتعلق الفعل بها اى يضيعون الاستطاعة للسمع اذ الذم يلحق بانعدام حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم لاشتغالهم بضد ما امروا اى لا يقصدون كلام الله تعالى على وجه التأمل بل يستمعون على وجه العناد والانكار (واذا كانت ٤ الاستطاعة عرضا ٥ وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه) اى على الفعل (والا) اى وان لم تكن مقارنة للفعل (لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر) تعليل للزم (من امتناع بقاء الاعراض فان قيل) من طرف المعتزلة (لو سلم استحالة بقاء الاعراض) يعنى لا نسلم اولا استحالة بقاء الاعراض فى الزمانين ولو سلم استحالة بقاء الاعراض باعيانها واشخاصها (فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال) اى زوال الاعراض (فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة) الاستفهام للانكار فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولى (قلنا انما ندعى لزوم ذلك) اى وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة (اذا كانت القدرة التى بها الفعل ٦ هى القدرة السابقة ٧) لان القدرة التى بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة على الفعل والحال ان العرض لا يبقى فى الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة وانه محال (واما اذا جعلتموها) اى القدرة التى بها الفعل (المثل المتجدد المقارن) للفعل (فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون)

---

(٢) وجود القدرة التى هى عبارة عن سلامة الاسباب فالقدرة بهذا المعنى سابقة على الفعل وتسمى القدرة الممكنة (عرس)

(٣) وكانوا لا يستطيعون سمعا الآية فى اواخر سورة الكهف * ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون الآية فى اوائل سورة هود

(٤) معطوف ومتفرع على ماذكره صاحب التبصرة بانها عرض يخلق الله تعالى الخ (نابردى)

(٥) لا يبقى زمانين

(٦) اى التى بها يفرض وقوع الفعل

(٧) على الفعل فى الوجود

القدرة (الامقارنة له) فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التى بها الفعل تكون سابقة عليه لامقارنة (٢ ثم ان ادعيتم انه لابد لها) اى للقدرة المؤثرة (من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل) يعنى ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول مايحدث من القدرة لانها ضعيفة فلابد للقدرة التى بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التى بها الفعل تتوقف فى حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لولم تتوقف عليها لكانت هى اول مايحدث ثم لايحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون هى من امثال سابقة وانما لم ندع انه لابد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لايبقى مع ان البقاء لايوجد تقويتها فافهم (باول مايحدث من القدرة) من بيان مايعنى لايمكن بحدوث القدرة اولا بل لابد من بقاء القدرة اومن قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة (فعليكم البيان) فاذالم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لايحصل بدون القدرة (واما مايقال ٣) جواب آخر ٤ لقوله فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وماذكر اولا الاستدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة (لو فرضنا بقاء القدرة السابقة ٥ الى آن) اى وقت (الفعل) والفرق بين آن وآنف ان الآن للزمان الذى انت فيه والآنف هو الزمان الذى قبل الزمان الذى انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك (اما بتجدد الامثال واما باستقامة ٦ بقاء الاعراض ٧) فى الزمانين باعيانها واشخاصها هذا ترديد على المعتزلة من طرف اهل السنة (فان قالوا) اى المعتزلة (بجواز وجود الفعل بها) اى بسبب القدرة (فى الحالة الاولى) اى فى اول الحدوث (فقد تركوا مذهبهم) وحينئذ لايلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبهم كذلك (حيث جوزوا مقارنة الفعل ٨ القدرة وان قالوا بامتناعه) اى امتناع الفعل فى الحالة الاولى (لزم التحكم ٩) اى الدعوى بلا دليل (والترجيح بلامرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير) الا كما فى الحالة الاولى يعنى لم تكن ضعيفة اولا ثم قويت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد اوغيره (ولم يحدث فيها) اى فى القدرة (معنى) فى كل الحالات اى فى الحال الاولى والثانية

(الاستحالة)

بان القدرة التى بها الفعل لاتكون الامقارنة على تقدير جعل القدرة المثل المتجدد ان ادعيتم انه لابد للقدرة المقارنة للفعل من امثال سابقة عليها وقت التكليف حتى لا يمكن الفعل باول الحدوث من القدرة فهذه دعوى مجردة عن البرهان

(٣) فى جواب السؤال

(٤) هذا الجواب اختيار صاحب التمهيد ومن تبعه (قريمى)

(٥) على الفعل

(٦) فبقاء القدرة على التقدير الاول بنوعه لابشخصه وعلى الثانى بشخصه ايضا (محى الدين)

(٧) كما هو مذهب الفلاسفة

(٨) غير سابقة عليه

(٩) اثبات حكمين متنافيين لشئ واحد مع الاستواء فى النسبة اذ وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى مساو لوجوده بها فى الحالة الثانية اذ صلاحية الزمان لذلك واحدة (عرس)

(لاستحالة ذلك على الاعراض) اى حدوث معنى فى القدرة اى لم يكن فى اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن فى آخر القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لايقوم بالقدرة التى هى عرض ايضا والالزم قيام العرض بالعرض (فلم صار الفعل بها) اى بسبب القدرة (فى الحالة الثانية ٤ واجبا وفى الحالة الاولى ممتنا ففيه نظر) جواب اما فى قوله واما مايقال (لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل ٥ لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ٦) اى مقارنة القدرة للفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم (وبان حدوث كل فعل) اى ولايقولون بان كل فعل (يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه) اى على الفعل (بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط) لوجود الفعل * حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز فى الحالة الاولى ولكن لانسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولايقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع الفعل وقبله (ولانه يجوز ان يمتنع) هذا جواب للشق الثانى ٨ من الترديد (فى الحالة الاولى ٩ لانتفاء شرط او وجود مانع) عن وجود فعل (ويجب) ١٢ الفعل (فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين) اى الحالة الاولى والثانية (على سواء) حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثانى من التريد وهو ان يقال ان وجود الفعل ممتنع فى الحالة الاولى ولكن لانسلم لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى الى آخره (ومن ههنا) اى ومن اجل جواز امتناع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط وارتفاع مانع مع بقاء القدرة فى الحالتين (ذهب بعضهم ١٣ الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ١٤) وارتفاع الموانع (فالحق انها مع الفعل ١٥ والا) اى وان لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرائط المذكورة

(٤) اى من وجودها
(٥) اى بالزمان
(٦) بل يجوزون ذلك ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة وانما محل نزاع كون القدرة هل يجوز ان تسبق الفعل اولا فقلنا بامتناع السبق بناء على امتناع بقاء الاعراض وقالوا بجوازه بناء على بقائها ففى ماذكروه نظر لما قلنا (ابن العرس)
(٧) اى حال كونها
(٨) وهو قوله ان قالوا بامتناعة لزم التحكم
(٩) ابتداء زمان حدوثها
(١٢) اى ولانه يجوز ايضا ان يجب (عرس)
(١٣) وهو الامام الرازى رحمه الله تعالى (عرس)
(١٤) فى وجود الفعل
(١٥) مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها (قريمى)

بل اريدبها القوة ٢ الحصلية التى اذا انضم اليها ارادة شئ حصل ذلك الشئ (فقبله ٣) اى قبل ذلك الشئ قياسا على سائر القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان ولان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فيناشاهد باستمرارها وثبوتها اى وقت يريد الحركة وقيل لانها جزء العلة وجزؤها مقدم على المعلول* قلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لابالزمان والكلام فى التقدم الزمانى التقدم ٤ وهو كون الشئ بحيث يحتاج الشئ آخر ولايكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين والتقدم الزمانى ٥ كتقدم الاب على الابن فالوجه ماذكرنا ٦ (واماامتناع بقاء الاعراض) هذا اشارة الى الطعن الى قوله واماباستقامة بقاءالاعراض (فبنى على مقدمات صعبة البيان) معنى البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب فلوثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والافذهب المعتزلة اولى (وهى) اى المقدمات (ان بقاء الشئ امر محقق) هذا هو المقدمة الاولى (زائد عليه) اى على الشئ فلانسلم ان بقاء الشئ كذلك بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود (وانه) معطوف على ان بقاء الشئ اشارة الى المقدمة الثانية (يمتنع قيام العرض بالعرض) فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض وانمايكون كذلك ان لوكان بمعنى التبعية فى التحيز واما اذا كان بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلاامتناع (وانه) اشارة الى المقدمة الثالثة (يمتنع قيامهمامعا بالمحل) فلم لايجوز قيامهما معا بالمحل كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم يعنى اذا لم يكن بقاء الشئ زائدا عليه فلايمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض اوقيامهما بالمحل فلايمتنع ايضا سبق القدرة على الفعل وبقاؤها الى زمان الفعل (ولما استدل القائلون) اى المعتزلة (بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف) اى الامر (حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف) اى مأمور (بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها) اى بالصلاة (بعد دخول الوقت فلولم تكن الاستطاعة محققة حينئذ) اى حقيقة القدرة التى يوجد الفعل بها (لزم تكليف العاجز) اى امر العاجز على الشئ باتيان ذلك الشئ (وهو باطل اشار) جواب لما

(٢) اى مجرد القوة

(٣) اى فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده ولذا قيل ان النزاع لفظى (قريمى)

(٤) التقدم خمسة تقدم بالزمان كتقدم الاب وتقدم بالرتبة كتقدم الامام على المأموم وتقدم بالذات كتقدم العلة على المعلول وتقدم بالطبع فالمحتاج اليه ان استقل بتحصيل المحتاج كان متقدما عليه تقدما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وان لم يستقل بذلك كان متقدما عليه تقدما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولايكون الواحد مؤثرا فيه وتقدم بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم وكذا التأخر خمسة لانه فى مقابلة التقدم

(٥) وهو ماله تقدم بالزمان

(٦) ثم لما كان القول بجواز سبق القدرة على الفعل يقتضى بقاء العرض بالشخص اشار الى التزامه (عرس)

(الى الجواب بقوله ﴿ ويقع ﴾ اى يطلق ﴿ هذا الاسم ﴾ يعنى لفظ الاستطاعة ﴿ على سلامة الاسباب ﴾ اى اسباب الفعل (والآلات) الآلات جمع آلة وهى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اى اثر الفاعل اليه اى الى المنفعل كالمنشار للنجار فانه اى المنشار واسطة بينه اى بين النجار وبين الخشب فى وصول اثره اى اثر النجار اليه اى الى الخشب ﴿ والجوارح ﴾ اى الكواسب جمع جارحة (كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع) من بدل ٣ من الناس (اليه سبيلا) اى المراد بالآية الكريمة الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل * حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراك على معنيين الاول هو القدرة الحقيقية وهى القدرة المستمرة للفعل والثانى هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح وهى القدرة الممكنة على الفعل وصحة التكليف تتوقف على المعنى الثانى دون المعنى الاول فلا يلزم تكليف العاجز لانتفاء المعنى الاول لوجود المعنى الثانى وانما يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثانى (فان قيل) فى رد هذا الجواب من جانب المعتزلة (الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له) اى للمكلف (فكيف يصح تفسيرها) اى الاستطاعة (بها) اى بسلامة الاسباب حاصل هذا السؤال ان يقال ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات والجوارح ليس بجائز لان السلامة مباينها والتفسير بالمباين لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جوابا لاستلزامه المحال (قلنا المراد سلامة الاسباب) اى اسباب المكلف فالالف واللام عوض عن المضاف اليه (والآلة والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك) اى بالسلامة (حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه) اى على المكلف بحمل المواطأة (بخلاف الاستطاعة) فانه يقال المكلف مستطيع * قلنا سلامة الاسباب والآلات مما يحمل على المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة اسباب كما يقال انه ذو استطاعة اويشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطئ كما يشتق من الاستطاعة يقال المكلف سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع فلا فرق بينهما فى كونهما وصفا له كما سبق الى بعض الاوهام

اليه واراد به قدرة سلامة الاسباب والآلات وهى تتقدم على الفعل والاستطاعة التى هى شرط لوجوب الفعل هى الاستطاعة بهذا المعنى لا الاستطاعة التى شرط حصول الفعل وهى لا تكون الا مع الفعل لا نها علة وجود الفعل وسببه فلا تكون الا معه فالاستطاعة الاولى شرط للوجوب لا للحصول لانها لو كانت شرطا له لكان لا يجب الحج على من كان فى اقصى البلاد من مكة الا بحضورها لانه لا شك فى انه لم توجد فى حقه القدرة التى تتأدى بها افعال الحج لانها انما تؤدى فى مكة فلا يكون قادرا على تلك الافعال الا بالحضور الى تلك الامكنة فيجب ان لا يلزم الحج الا بحضورها فكان له ان يحضر حتى لا يجب عليه الحج وايضا كل واحد من الاستطاعة والسبيل مطلق وقد فسره عليه الصلاة والسلام بالزاد والراحلة وكل واحد منهما من قبيل الاسباب لا من قبيل حقيقة القدرة الخ (شيخزادة جلد اول)

من ان سلامة الاسباب لايشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة ﴿ وصحة التكليف تعتمد ٤ ﴾ اى تتوقف ﴿ على هذا الاستطاعة ٥ ﴾ التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول) اى القدرة الحقيقية التى بها الفعل (فان اريد بالعجز ٦) هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز (عدم الاستطاعة بالمعنى الاول ٨ فلا نسلم استحالة تكليف العاجز) بالمعنى الاول بل يجوز فالملازمة مسلمة لكن لانسلم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق العاجز حينئذ على عادم شئ من شرائط صدور الفعل ومن جملتها قصد الفاعل ومباشرته باسباب الفعل والآلة فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا ولاخلاف فى صحة تكليفه بل لم يقع من التكاليف الا تكليف العاجز بهذا المعنى وانما ردد فى العجز ولم يردد فى استطاعة بان يقال المراد بها اما المعنى الاول او الثانى لان الاستطاعة المتنازع فيها هى القدرة التى بها الفعل وهو المعنى الاول (وان اريد ٨ بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه) اى لزوم تكليف العاجز اى لانسلم الملازمة (لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل) فان قلت العجز باق مع سلامتها العدم القدرة المؤثرة فلم جاز التكليف معها * قلت لما جرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة (وقد يجاب ٩) اى عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز (بان القدرة صالحة للضدين) اى القوة العضلية التى مر ذكرها واما القدرة المستجمعة لشرائط التأثير فغير صالحة للضدين اتفاقا (عند ابى حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق ١٢) لانه محل القدرة وهى آلة صالحة للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل كالآلات والادوات المعددة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد لقتل الابرار والكفار وكذا القدرة الحقيقة * وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان بالنسبة

(الى)

ان سلامة الاسباب لايتوقف وجود الفعل عندها الا على قصد العبد لان توقف الفعل على وجود القدرة ووجودها عند سلامة الاسباب لايتوقف الا على القصد فوجود الفعل عند السلامة لايتوقف الا على القصد والقصد امر ممكن من العبد يصح التكليف به فكذا مالا يتوقف الا على القصد يصح التكليف به فلذا كفى سلامة الاسباب لصحة التكليف (خيالى مع حاشيته لابن شجاع)

(٥) مناط صحت تكليف انسان * بو معنادر محقق اتمه نسيان * (منظومة زنجانى)

(٦) فى قوله لزم تكليف العاجز (٨) المقارن للفعل

(٨) بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الثانى

(٩) يدل جواب المصنف بقوله ويقع هذا الاسم الخ

(١٢) اى فى تعلق القدرة

الى الامر والنهى لامن حيث الذات فان السجدةلله تعالى طاعة وللصنم معصية ولاتفاوت فى ذات السجدة ولايتفاوت القدرة عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقاواذا اقترنت بالمعصيةسميت خذلانا وهى فى ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض ﴿ وهو ﴾ اى الاختلاف فى التعلق ﴿ لايوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر٢ على الايمان المكلف به ﴾ اى بالايمان ﴿ الا انه صرف قدرته ﴾ اى الكافر ﴿ الى الكفر وضيع باختياره صرفها ﴾ اى القدرة ﴿ الى الايمان فاستحق الذم والعقاب٣ ﴾ واذا ثبت ان القدرة واحد ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز ﴿ ولايخفى ﴾ هذا شارة الى رد هذا الجواب ﴿ ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل ﴾ اما بجد الامثال اوبدونه ﴿ لان القدرة على الايمان فى حال الكفر تكون قبل الايمان لامحالة فان اجيب ﴾ عن قوله ولايخفى ﴿ بان المراد القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لاتكون الامعه ﴾ اى مع احدهما فلايلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة التى بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التى بها الفعل هى القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهى ليست متقدمة على القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل ﴿ حتى ان مايلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل ومايلزم مقارنتها للترك ﴾ اى ترك الفعل ﴿ هى القدرة المتعلقة به ﴾ اى بالترك ﴿ واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا ٤ هذا مما لايتصور فيه نزاع ﴾ بين اهل الحق والمعتزلة فان كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل معه لاقبله واما النزاع بينهما فى نفس القدرة التى بها الفعل هل هى متقدمة على الفعل لايكون كذلك ﴿ بل هو ﴾ اى الجواب المذكور ﴿ لغو من الكلام ﴾ وانما كان لغوا من الكلام لان قوله حتى ان مايلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل لايكون له معنى لان المقارن للفعل لابد وان يكون متعلقا بالفعل ﴿ فليتأمل ﴾ وجه التأمل ان نفس القدرة لايجوز ان تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا ﴿ ولا يكلف العبد ﴾ التكليف مأخوذ من الكلفة وهى المشقة ﴿ بماليس فى وسعه ﴾

(٢) غير عاجز
(٣) بهذا التضييع
(٤) فى الجواب عن هذا الجواب

الوسع مايسع الانسان ولا يضيق عليه ولايحرج فيه لان قاعدة التكليف اما للاداء كما قاله المعتزلة اوللابتلاء ومعنى الابتلاء الاختبار والاختبار من الله تعالى ان يظهر حاله ليستوجب الثواب اوالعقاب لان الله تعالى لايعطى الثواب اوالعقاب بما يعلم مالم يظهر منه مايستوجب الثواب والعقاب كما علم من ابليس الكفر ولم يلعنه مالم يختبره ويظهر منه مايستوجب اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لايتصور فيما لايطاق واما الاداء فظاهر وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحالة لايتصور وجوده لايتحقق معنى الابتلاء اذهو انما يتحقق فى امر اذا اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب فاذا فيمايتصور وجوده لافيما يمتنع (سواء كان ممتنعا فى نفسه ٢ كجمع الضدين ٣) وقلب الحقائق وتحصيل الحاصل (او ممكنا ٤ فى نفسه لكن لايمكن للعبد كخلق الجسم) والصعود الى السماء فانه ممكن فى نفسه لكن لايكون فى وسع العبد عادة ٥ (واما مايمتنع ٦) اى مايكون ممكنا فى نفسه وممتنعا بالنظر الى الغير (بناء على ان الله تعالى علم خلافه اواراد خلافه كايمان الكافر ٧ وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به) اى بايمان الكافر واطاعة العاصى (لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف) اى عدم وقوعه (بما ليس فى الوسع ٨ متفق عليه) نحو جمع الضدين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعرى (بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها ٩) اى مقدورها وانت خبير بان الآية انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لايطاق وهو لايوجب انتفاء الجواز (والامر فى قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان التكليف بما لايطاق لوكان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز وانه تعالى طلب الانباء من الملائكة مع انهم ليسوا بعالمين وطلب الانباء ممن ليس بعالم تكليف بما لا يطاق * الجواب ان طلب الانباء مع عدم علمهم انما يكون تكليفا لوكان الامر طلبا لتحقق المأمور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فيكون اسكاتا لهم ودفعا لاعتقاد فضلهم على آدم عليه السلام وخطاب التعجيز وهو الامر باتيان الشئ ولم يكن اتيانه مرادا ليظهر عجز المخاطب

(وان)

---

(٥) فى كلامه اشعار بان ماليس فى وسع العبد ثلاثة ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وان لايتعلق به القدرة الحادثة عادة لالنفس مفهومه سواء امتنع تعلقها به كخلق الاجسام اولا كالطيران الى السماء وهذا القسم هو محل النزاع وان يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او تعلق ارادته بعدم وقوعه اولتكليف بهذا جائز اجماعا (ط) (قريمى)(ط) والاول لايجوز ولايقع تكليفه اتفاقا الثانى لايقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالث يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ماقيل تكليف مالايطاق واقع عند الاشعرى (خيالى)

(٦) من افعال الاختيارية

(٧) الذى علم الله انه لايؤمن

(٨) وسع المكلف

(٩) وماجعل عليكم فى الدين من حرج الآية

وان كان ذلك محالا كالامر باحياء الصور التى يفعلها المصورون يوم القيامة ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم ولا ينفعهم الندم (وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يطاق من العوارض اليهم) كالقحط وغيره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان التكليف بما لا يطاق لوكان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه فى قوله تعالى ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به فان تحميل مالا طاقة لنا تكليف من التكليفات والاستعاذة عنه استعاذة عن تكليف مالا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع * قلنا لا نسلم انه استعاذة عن تكليف مالا يطاق بل استعاذة عن تحميله وهو مغاير التكليف اذ التكليف مختص بالامر والتحميل لا يختص به وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يبالى ولا يجوز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم التبعية لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر او المقعد بالمشى فلا ينسب الى الحكيم (وانما النزاع فى الجواز) اى عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه وانما النزاع فى الجواز (فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى) لانه عبث عن العليم القادر الغنى وهو محال (وجوزه الاشعرى لانه لا يقبح ٢ من الله تعالى شئ وقد يستدل)من طرف المعتزلة (بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى نفس الجواز٣)على متعلق بيستدل (وتقريره)اى تقرير الاستدلال (انه٤ لو كان٥ جائز المالزم من فرض وقوعه محال) وهو كذب الله تعالى هذه مقدمة شرطية (ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم) وهو تكليف ما ليس فى الوسع (تحقيقا لمعنى اللزوم٦ لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو٧ محال ٨) قوله لكنه لو وقع الى آخره مقدمة استثنائية يعنى لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو اخبار الله تعالى بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو محال (وهذه) ٩ الهاء للتنبيه وذا اشارة والضمير مشار اليه (نكتة ١٢ فى بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته) اى ارادة الله تعالى (واختياره) اى الله تعالى (بعدم وقوعه) الباء متعلق بيتعلق والهاء فى وقوعه عائد الى ما (وحلها)اى حل ١٤ النكتة (انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه) اى فى حد ذاته (لا يلزم من فرض

مذهب المعتزلة فى ذلك قال به كثير من اهل السنة ومنهم الامام حجة الاسلام واليه المصنف حتى قال بعضهم انه هو الحق
(ابن عرس)

(٣)اى على امتناع تكليف ما ليس فى الوسع

(٤)اى التكليف بما لا يطاق

(٥)وقوعه

(٦)بين اللازم والملزوم

(٧)اى اللازم (٨)فالملزوم محال وهو الوقوع

(٩)الطريقة التى حصل بها الاستدلال (عرس)(١٢) مطردة(١٣)اى دفع النكتة بالجواب عنها بالمنع (ط) (قريمى)(ط)نقض تفصيلى منع للملازمة حاصله ان دليلكم جميع مقدماته باطل لانه قد يخلف الحكم عنه فى مادة مثل ابى لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب فى كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن
(سيلكوتى)

وقوعه محال ٢ وانما يجب ذلك) اى عدم لزوم المحال (لو لم يعرض له ٣ الامتناع بالغير والا) اى وان عرض له الامتناع بالغير (لجاز ان يكون لزوم المحال ٤ بناء على الامتناع بالغير) فان التكليف ماليس فى الوسع جائز وممكن فى نفسه وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى (الا يرى) وهو دليل على جواز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير (ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته) اى الله تعالى (واختياره) اى الله تعالى (فعدمه) اى العالم (٥ ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه) اى العدم (تخلف المعلول ٦ عن علته ٧ التامة وهو) اى التخلف (محال والحاصل ٨ ان الممكن فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه) اى وقوع الممكن (محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه) اى على نفس الممكن (فلا نسلم انه) اى من فرض وقوعه (لا يستلزم المحال ﴿ ومايوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان ﴾ قيد بذلك) اى بقوله عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان (ليصلح محلا للخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا) بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحل للخلاف بخلاف الانكسار عقيب كسر الانسان فانه محل الخلاف قوله قيد بذلك الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل ومايوجد من الالم فى المضروب والانكسار فى الزجاج فاجاب عنه بقوله قيد الى آخره ﴿ وماشبهه ﴾ كالموت عقيب القتل ٩) اى عقيب الجرح او عقيب اذهاب الروح فان الموت ذهاب الروح وهو اثر الاذهاب فليس الموت عين القتل كما توهم ذلك ﴿ كل ذلك مخلوق الله تعالى ﴾ اى اثر فعل الله تعالى (لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه) اى الى الله تعالى (بلا واسطة) والالم والانكسار ممكن ايضا (والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال) كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية (الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر) كصدور نفس الضرب مثلا (فهو بطريق المباشرة ولا) اى وان صدر بتوسط فعل آخر كالعرض الحاصل فى المضروب (فبطريق

(التوليد)

---

(٢) بل قد يكون الشئ ممكنا فى نفسه ويلزم من فرض وقوعه محال كما فيما ذكر (ابن عرس)

(٣) اى للممكن

(٤) من فرض وقوعه

(٥) فعدم العالم ممكن فى نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذى هو تعلق القدرة والارادة بضده الذى هو وجود العالم فلزم من فرض وقوعه محال هو التخلف المذكور بناء على ذلك الامتناع العارض له كايمان ابى جهل ممكن فى نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذى هو الاخبار الصادق بعدم وقوعه فلزم من فرض وقوعه محال هو كذب الاخبار بناء على ذلك الامتناع العارض له (ابن عرس)

(٦) وجود العالم

(٧) وهى القدرة والاختيار المتعلقين به

(٨) من حل هذه المشكلة

(٩) اى ايقاع الامر المفضى الى الموت كالذبح مثلا (عرس)

(٢) حاصله ان اريد بعدم تمكن العبد من عدم حصولها انه لايتمكن منه قبل مباشرة مايوجب حصولها فممنوع لوضوح تمكنه من ذلك ﴿ ٢١١ ﴾ قبل المباشرة وان اريد انه لايتمكن منه بعد مباشرة

التوليد ومعناه) اى معنى التوليد (ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر) والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوى فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر (كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا) اى الالم والانكسار (مخلوقين لله تعالى) بل الكسر والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد (وعندنا الكل) اى كل الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة او بطريق التوليد (بخلق الله تعالى ﴿ لاصنع للعبد فى تخليقه ﴾ والاولى ان لايقيد بالتخليق) لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا فى المتولدات فى الكسب مع انه ليس كذلك (لان مايسمونه متولدات لاصنع للعبد فيها) اى فى المتولدات (اصلا) اى لابحسب التخليق ولا بحسب الكسب (اما التخليق) اى تخليق المتولدات هذا تفصيل لما اجمله فى صنع العبد (فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة) اى قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب والانكسار قائم بالمنكسر الذى هو الزجاج دون الكاسر والموت قائم بالمقتول دون القاتل الذى هو الفاعل * قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب نفسه * قلنا قائم بمحل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متجزية فى الاعضاء وايضا موت المقتول لوكان مكسوب القاتل لاطرد قيامه به فلما لم يقم فى مقتول الغير علم انه ليس بمكسوب له لكن بقى النقض بالعلم المتولد من النظر (ولهذا لايتمكن) اى لم يقدر (العبد من عدم حصولها) اى حصول المتولدات منع ذلك بانه يتمكنه تركما يوجبها (بخلاف الافعال الاختيارية) فانه يتمكن ٢ من عدم حصولها ﴿ والمقتول ميت باجله ﴾ الاجل ٩ لغة الوقت ويقال بجميع المدة كلها وعليه قوله عليه الصلاة والسلام فليسلم الى اجل معلوم وعلى منتهاها فيقولون انتهى الاجل وبلغ الاجل آخره ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال آخر مدة التأجيل والمراد ههنا الآخر (اى الوقت المقدر لموته) اى لموت المقتول فى علم الله تعالى ولولم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لايموت (لا كما زعم

مايوجب حصولها فمسلم انه لايمكن من ذلك بعد المباشرة لكنه لاينافى كونه مكتسبا للعبد كما فى الافعال بطريق المباشرة فان من فعل فعلا لايمكن من تركه بعد مباشرة مايوجب حصولها اعنى صرف القدرة والارادة اليه مع انه مختار فى فعله وذلك مكسوب له فكذا فى المتولدات من غير فرق فلا وجه لقوله بخلاف افعاله الاختيارية اقول يمكن ان يقال ان معنى عدم تمكن العبد من عدم حصولها ان حصولها بعد مباشرة السبب ضرورى لامدخل للعبد فى حصولها وعدم حصولها وان العلم الحاصل من النظر قائم بالنفس والنظر قائم بقواها (حاشية خيالى لعبد الله الكنقروى

(٩ اجل بر وقتك غايت وانجامنه دينور مثلا حيات وعمر انسانى باينده مقدر اولان مدتك غايتنه دينوركه اول آنده انسان لامحاله وفات ايدر نص كريمده

ش وجه اوزره مستعملدر (١) غايت مدت حيات (٢) وقت معين (٣) اهلاك كفار (٤) عدت مطلقه (٥) عذاب وعقوبت معناسنه (اوقيانوس)

بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه) اى على المقتول (الاجل) فانهم قالوا تولد موته من قتل القاتل ٢ ولو لم يقتل لعاش الى اجله الذى علم الله موته فيه لولا القتل قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت والا لكان القاتل مغيرا لمعلوم الله تعالى وهو محال * اجيب بانه لا استحالة فى قطع الاجل المقدر لولا القتل لانه تقرير لمعلوم الله تعالى * بيان هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان قتله تقريرا لمعلومه واما علمه تعالى بموت فى وقت آخر فمعلق بعدم قتله وقطعه ليس تغييرا لمعلوم الله تعالى وانما يكون تغييرا ان لو علمه علما باتا غير معلق بشئ مفروض * لكن بقى الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لو لم يقتل لجاز ان يموت وان لا يموت لانهم ان ارادوا به عدم تعينه فى علم الحق فهو انكار للقضاء وان ارادوا به الامكان الذاتى فهو متفق بين الكل فلا بحث فيه * جوابه ان المراد عدم تعينه على العرض فلا ينافى ذلك تعينه فى القتل (انا ٣) اى لنا دليل (ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد) اى الاوقات المقدرة لموتهم (على ما علم الله من غير تردد وبانه ٤) الباء متعلق بحكم (اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة) على ان المقتول ليس ميتا باجله (بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر) كقوله عليه الصلاة والسلام لا يرد القدر الا الدعاء ولا يزيد فى العمر الا البر وقال عليه الصلاة والسلام من احب ان يبسط رزقه ويؤخر له اجله فليصل رحمه البر بالكسر الاحسان وهو فى حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو الاساءة اليهم والتضييع لحقهم * صلة الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من ذوى النسب * والاحسان التعطف عليهم والرفق بهم والرعاية لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالقتل (وبانه) دليل عقلى للمعتزلة (لو كان) المقتول (ميتا باجله لما استحق القاتل ذما فى الدنيا ولا عقابا) فى الآخرة (ولا دية) فى قتل الخطأ (ولا قصاصا) فى قتل العمد * القصاص على وزن فعال من المفاعلة وهى المساواة (اذ ليس موت المقتول بخلقه) اى بخلق القاتل (ولا بكسبه) اى القاتل (والجواب عن الاول) اى الاستدلال بالاحاديث (ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة) اصل سنة سنهة فلامها هاء لقولهم عاملته مسانهة وقيل لامها واو لقولهم سنوات يريد ان الزيادة والنقصان بالنسبة

تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقتله قطع عليه اجله فاسناد كل من قطع ولم يوصله الى الله مجازى من قبيل الاسناد الى السبب عندهم والافهم يقولون بان القاتل قطع عليه ولم يوصله (كنتروى)

(٣) قوله لنا ان الله الخ بانه اذا جاء اجلهم الخ قد تكرر هذه الآية فى التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعيين الاجل لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففى الاستدلال بحث (حاشية عصام)

(٤) فى حق الطاعون سنة (٩٤٩) فى رسالة ابن نجيم صاحب الاشباه والبحر قال الامام الغزالى ان قيل فما فائدة الدعاء مع ان القضاء لا مرد له قلت ان من جملة القضاء رد البلاء بالدعاء فالدعاء سبب لرد البلاء ووجود الرحمة كما ان الترس سبب لدفع السلاح والماء سبب لانطفاء النار وخروج النبات لن ينفع حذر من قدر ولكن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل فعليكم بالدعاء عباد الله الحديث عن معاذ (جامع الصغير)

الى عمره المقدر في علم الله تعالى لولا اسباب الزيادة والنقصان ٢ قيل هذا ٤ يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد * قلنا الحق ان تعدد الاجل بهذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله تعالى موته في وقت معين بلا تعليق فقطع القاتل اجله وليس هذا مذهبا لاحد (لكنه) اى لكن الله تعالى (يعلم انه يفعلها) اى الطاعة انما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية ولله تعالى حكم لا تحصى (ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها) اى الطاعة (لما كانت) اى وجدت (تلك الزيادة) واصل هذا ان الله تعالى كما يعلم المعدوم الذى يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم الذى لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمه انهم لا يردون لقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ويمكن تأويل الاحاديث بان الطاعة يزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمال بالاعمال الصالحة التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادتين وهذا التأويل وان كان احسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ لعدم احتياجه الى تقدير شئ او يقال المراد من هذه الزيادة البركة فى رزقه بسبب التوفيق فى الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه فى الآخرة وصيانتها عن الضياع فى غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجميل فكأنه لم يمت او يجرى له ثواب عمله الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى مايظهر بالملائكة فى اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر فى اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فان وصل الرحم زيد له اربعون وقد علم الله ماسيقع له من ذلك وهو قوله تعالى يمحوا الله مايشاء ويثبت فالنسبة الى علم الله تعالى وماسبق به قدرة لا يتصور زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ماظهر للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد من الحديث (وعن الثانى) اى عن الاستدلال بالادلة العقلية (ان وجوب العقاب والضمان) اى الدية والقصاص (على القاتل تعبدى) اى الطاعة واظهار العبودية (لارتكابه) اى القاتل (المنهى) وهو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق (وكسبه) اى القاتل (الفعل) اى القتل (الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة) لانه يمكن ان لا يخلق الله

ليصل رحمه وقد بقى فى عمره ثلاثة ايام فيزيد الله تعالى من عمره ثلاثين سنة وان الرجل ليقطع رحمه وقد بقى من عمره ثلاثون سنة فيحط الله الى ثلاثة ايام واما الاشكال بان الآجال واحدة ومقدرة لا تتأخر فاجابه عنه فى شرح المشارق بثبوت الاجل المعلق وهذا انما يكون بما اظهر الى الملائكة وكتب فى اللوح لا بما عند علمه تعالى لعل التحقيق انه من غوامض علم الكلام فغايته متشابه وليس لنا الا العمل بالنصوص والآثار الصحيحة كفاية صفاته تعالى واسمائه (بريقة خادمى فى شرح الطريقة جلد ثانى)

(٤) اختلف فى تقدير مدة حياة المفقود قال الزيلعى المختار ان يفوض الى رأى الامام لانه يختلف فيه باختلاف البلاد (درر) لان الموت يختلف باختلاف الاماكن بجودة الهواء وارادائه لان للهواء تأثيرا كما نقل للفتاوى البزازية (ط) (وانى) (ط) ان مصر استقح فانجوا خيرها ولا تتخذوها فانه دارا يساق اليها اقل الناس اعمارا (جامع الصغير)

تعالى الموت عقيب القتل لكنه جرى عادة الله تعالى على ان يخلق الموت عقيب القتل (فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا ❊ والموت قائم بالميت ❊ مخلوق لله تعالى لاصنع للعبد فيه) اى فى الميت (تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا) اى مبنى كون الموت قائما بالميت (على ان الموت وجودى) فيكون التقابل بين الموت والحيات تقابل التضاد لان المتضادين هما امران موجودان لايجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد (بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة) وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لايتعلق الا بامر وجودى موجود فى الخارج فيكون الموت امرا موجودا فى الخارج (والاكثرون على انه) اى الموت (عدمى) اى معدوم فى الخارج لاقائم بالميت لان العدمى لايحتاج الى محل فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحياة عن ما من شانه ان يكون حيا (ومعنى خلق الموت قدره) اى قدر الله تعالى الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق الذى هو بمعنى الايجاد والاختراع من العدم الى الوجود فانه لايتعلق الا بالموجود دون المعدوم ❊ (والاجل ٨ واحد) ❊ لا كازعم الكعبى) من المعتزلة (ان للمقتول اجلين القتل والموت) فانه زعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فكأنه يريد بالموت ماليس بالقتل (وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله) اى اجل المقتول (الذى هو الموت) هذا القول باطل لانه يؤدى الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ماجعله اجلا له وهو محال لما فيه من العجز له تعالى (ولا كما زعمت الفلاسفة ٩ ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانتفاء حرارته الغريزيتين ٢) كما فى حال الشيخوخة (وآجالا اخترامية) الاخترام الانقطاع (بحسب الآفات) كالقتل (والامراض ❊ والحرام رزق ❊) هو فى الاصل مصدر سمى المرزوق به (لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله) اى فيأكل الحيوان الرزق (وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا) اى التفسير المذكور (اولى من تفسيره) اى من تفسير الرزق (بما يتغذى به الحيوان) الهاء

(٨) الاجل فى الشرع الزمان الذى علم الله تعالى ان العبد يموت فيه ولذلك الاجل واحد عندنا والمقتول ميت باجله الذى قدره الله تعالى له فعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى فلا يتصور تغيير هذا القدر بتقديم ولا بتأخير والا لزم استبدال عن اجله وهو محال (شرح منظومة زنجانى

(٩) والحكماء

(٢) بيانه ان القوة الغريزية تختلف احوالها بالقوة والضعف فتلك القوة فى سن النمو اى القريب من الثلاثين تحصل حصة من الغذاء ما يزيد على القدر المتحلل بالحرارة الطبيعية فينمو الجسم الطبيعى بذلك ثم يعرض الى تلك القوة شئ من الضعف فتحصل من الغذاء ما يساوى المتحلل فيقف الجسم على حاله فلا ينمو ولا ينحط ذلك فى سن ما يقرب من الاربعين ثم يزداد ضعفه فلا تحصل ما يساوى المتحلل من الغذاء فينحط الجسم وذلك فى سن الانحطاط الخفى اى قريب من ستين وفى سن الانحطاط الجلى لا يزداد بحيث لا يقدر على تحصيل شئ من الغذاء فى مقابلة المتحلل فيعرض الموت (شرح منظومة زنجانى)

(فى)

فى به عائد الى ما (لخلوه) تعليل لقوله اولى والضمير فى خلوه عائد الى ما يتغدى الخ (عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه) اى معنى الاضافة (معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم) اى المعتزلة (فسروه) اى الرزق (تارة) ولفظ تارة اما ظرف اى فى بعض الاحيان او مصدر وكذا مرة (بمملوك يأكله) اى الرزق (المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به) اى بما (وذلك) اى فى التفسيران المذكوران للمعتزلة (لايكون الا حلالا لكن يلزم على الاول) اى لكن يلزم من تفسير المعتزلة على وجه الاول (ان لايكون مايأكله الدواب رزقا) لان المالكية غير متصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها (وعلى الوجهين) اى التفسير الاول والثانى للمعتزلة (ان من اكل الحرام طول عاره لم يرزقه) والهاء عائد الى من (الله اصلا) وهو باطل بالآية المذكورة* وقد اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه باساءته (ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق) يعنى انما كان رزقا كان من الله تعالى البتة (وانه لارزاق الا الله تعالى وحده) معطوف على ان الاضافة (وان العبد) معطوف على ان الاضافة (يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام ومايكون مستندا) اى مضافا (الى الله تعالى لايكون قبيحا) فلايلزم كون الحرام رزقا حينئذ لانه لايكون رزقا مضافا الى الله فانه يكون قبيحا (ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب) والحال ان من اكل الحرام يكون مستحقا الذم والعقاب فعلم ان الحرام لايكون رزقا ولايكون مستندا الى الله تعالى (٦ والجواب ان ذلك) اى كونه مستحقا الذم (لسوء مباشرة اسبابه ٧ باختياره) يعنى لو قال المعتزلة انه لارزاق الا الله وحده فلا نزاع اصلا وكذا لو قال اهل السنة القبائح لاتستند الى الله تعالى ومايستند اليه لايكون قبيحا ولايستحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم يقل كل منهما على مايقوله الآخر حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق ٨ فى اللغة اسم للقوت المقدر وهو يذكر ويراد به الملك قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يذكر ويراد به الغداء قال الله تعالى ومن دابة فى الارض الا على الله رزقها

(٦) وتحقيقه مع استناد القبيح تعالى على تقدير جعل الحرام رزقا واتصافه بالقبيح لانه لايكون حراما وقبيحا الا من حيث اضافته الى كسب العبد واختياره واما من حيث استناده اليه تعالى بالخلق والايجاد لايوصف بقبح (ط) ولا حرمة وقد علمت سابقا ان الشئ الواحد قد يكون له جهتان جهة كسب وجهة خلق وان القبح انما يتصف به من جهة الكسب وبجعل الشرع وماذكره انما يتوجه على اصولهم من كون العبد خالقا لافعاله ومن كونه الحسن والقبح عقليين (ابن عرس)

(ط) باعتبار انه مصنوع الرب على وفق الحكمة

(٧) اى الحرام واكتسابه تلك الافعال المفضية اليه

(٨) الرزق يقال للعطاء الجارى دنيويا كان او دينيا وللنصيب ولما يصل الى الجوف ويتغدى به (كليات)

والدواب لاملك لها لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ماحصل الاغتذاء وقيل الخلاف من حيث العبارة لاغير وليس فى التحقيق خلاف وهو الصواب ﴿وكل يستوفى رزق نفسه﴾ ٢ اى كل حيوان يأكل رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض الناس يمكن ان يستوفى كالانبياء وبعضه لالان الحرام لايكون رزقه ﴿حلالا كان اوحراما﴾ لحصول التغذى بهما جميعا﴾ اى بالحلال والحرام يعنى كل احد لايزيد رزقه على عمره ولاعمره على رزقه ومازاد على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من ارزاقه بل هو من ارزاق من ينتفع به بعده ﴿ولايتصور ان لايأكل انسان رزقه اويأكل غيره رزقه﴾ لان ماقدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله﴾ اى الغذاء ﴿ويمتنع ان يأكله غيره ٣ واما بمعنى الملك فلا يمتنع﴾ اى ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة هو مملوك يأكله المالك لايمتنع ان يأكله غيره وبعض اصحابنا نظرا الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا ويأمرها بالانفاق ﴿والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء﴾ بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده﴾ اى يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هداية من يريد هدايته يعنى لايتحقق الضلالة وهى سلوك طريق لايوصل الى المطلوب ولاالاهتداء اى وجدان مايوصل الى المطلوب الابارادة الله تعالى لانهما من الممكنات ولايوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واصل الضلالة ٤ الهلاك يقال ضل الماء فى اللبن اذا صار مستهلكا فيه ﴿وفى التقييد﴾ اى ﴿بالمشيئة﴾ فى قوله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ﴿اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق الخ﴾ على ماقاله المعتزلة ﴿لانه﴾ اى البيان ﴿عام فى حق الكل﴾ اى فى المسلم والكافر ﴿ولا الاضلال ٥ عبارة عن وجدان العبد ضالا﴾ المصدر مضاف الى المفعول اى وجدان الله العبد ضالا كما ذهب اليه المعتزلة ﴿اوتسميته﴾ اى العبد ﴿ضالا اذلا معنى ٦ لتعليق ذلك ٧ بمشيئة الله تعالى﴾ رد لقول المعتزلة يعنى ان خلق الضلال مختص بالله فتعلقه بمشيئة الله تعالى مفيد واما الوجدان اوالتسمية فليس بمخصوص بالله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فلامعنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى والحاصل ان التعليق خلق الضلالة بالمشيئة معنى لانه ليس

(عاما)

---

(٢) لوان ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لادركه رزقه كما يدركه الموت الحديث عن جابر (جامع الصغير)

(٣) فيكون ماتملكه رزقه سواء انتفع به اولا (عرس)

(٤) ضلال وضلالت طريق مستقيمدن عدول ايلك معناسنه موضوعدر وغفلت ونسيان معناسنده مستعملدر وبرنسنه ضايع اولوب تملك معناسنه‌در يقال ضل البعير وبركيمسه هلاك اولوب وجودى خاكسار اولمق وكيزلنوب غائب اولمق (اوقيانوس)

(٥) يعنى فى تقييد الاضلال بمن يشاء اشارة الى انه ليس الاضلال عبارة (ابن عرس)

(٦) يعنى لامعنى لان يقال والله وجده ضالا لمن شاء اوسماه ضالا لمن شاء بل لايصح ان يكون اصله وجده ضالا اوسماه ضالا (ابن عرس)

(٧) الوجدان اوالتسمية

عاما في حق الكل بخلاف الوجدان والتسمية (نعم قد يضاف ٢ الهداية الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) كأنه اشار الى جواب سائل وهو ان يقال لانسلم ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء وان الاضلال عبارة عن خلق الضلالة والا لماجاز اضافة الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام بان يقال ان النبي عليه الصلاة والسلام هاد ولا اضافة الاضلال الى الشيطان بان يقال انه مضل اما الملازمة فلان غير الله تعالى ليس بخالق واما بطلان الثاني لانه جاز الاضافة اليهما فيكون الهداية عبارة عن بيان طريق الحق وللاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب عنه بقوله قد يضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام (٣ مجازا) المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ماوضعت له في الاصطلاح به التخاطب ٤ من جاز الشيء يجوزه اذا تعداه واذا استعمل اللفظ في معناه المجازي فقد جاز مكانه الاول ووضعه الاصلي فعلى هذا يكون المجاز مصدرا ميميا اصله مجوز يستعمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ماوضع له وقد يوجه بان المتكلم جاز في هذه اللفظ عن معناه الاصلي الى معنى آخر فهو محل الجواز فعلى هذا التوجيه يكون المجاز اسم مكان (بطريق التسبب) كما في قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والمراد البيان والدعوة (كما تسند الى القرآن) في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم لكونه سببا للاهتداء (وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا) في قوله تعالى ولاضلنهم والفعل الواحد لايضاف الى الله تعالى والى غيره بجهة واحدة فكان المراد ماقلنا (كما يسند الى الاصنام) مجازا كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس (ثم المذكور في كلام المشايخ الهداية عندنا) اي عند الحق (خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه اذا كان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالى فكيف يكون لقوله هداه فلم يهتد معنى لانه كان معناه حينئذ خلق فلم يخلق فلا يكون لهذا المعنى فاجاب بقوله (مجاز) اي مجاز مرسل من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الدلالة والدعوة الى الاهتداء يلازم بخلق الاهتداء (عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان

---

(٢) نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين قال فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى

(٣) الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب اياها عنى بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي

(٤) ان يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هي بالوحي او الالهام والمنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء فالمطلوب اما زيادة مامنحوه من الهدى او الثبات عليه او حصول المراتب المرتبة عليه فاذا قاله العارف بالله عنى به ارشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات احوالنا ونميط غواشي ابداننا لنستضيء بنور قدسك فنراك بنورك

(قاضي)

طريق الصواب وهو باطل بقوله تعالى آنك لاتهتدى من احببت ﴾ يعنى لوكانت الهداية عبارة عن بيان طريق الثواب لم يكن لقوله تعالى انك لاتهدى اى لاتقدر على خلق الهداية ولو كان الهداية بيان طريق الصواب لماصح النفى عن النبى عليه الصلاة والسلام لانه عليه الصلاة والسلام بين الطريق الثواب لمن احبه وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لماحضرت اباطالب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوجد عنده اباجهل وعبدالله بن امية بن المغيرة فقال عليه الصلاة والسلام ياعم قل لااله الاالله كلمة احاج بها لك عندالله قال ابو جهل وعبدالله بن امية اترغب عن ملة عبدالمطلب فلم يزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم به وانا على ملة عبدالمطلب وابى ان يقول لااله الاالله فانزل الله تعالى فى ابى طالب وقال الله تعالى لرسوله انك لاتهتدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء قوله من احببت يكون على معنيين احدهما احببته للقرابة والآخر احببت ان تهدى ولكن الله يهدى ويرشد من يشاء بدينه وهو اعلم بالمهتدين يعنى من قدر له الهدى ﴿ وبقوله عليه الصلاة والسلام اللهم ﴾ الميم عوض من يا ولذلك لايجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كدخول يا عليه مع لام التعريف وقطع همزته وتاء القسم وقيل اصله ياالله آمنا بالخير فخفف بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهمزته ﴿ اهد قومى مع انه بين ﴾ اى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ الطريق ودعاهم الى الاهتداء ﴾ يعنى ان الهداية لوكانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه الصلاة والسلام اللهم اهد قومى معنى لانه عليه الصلاة والسلام بين طريق الصواب لقومه فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عليه الصلاة والسلام لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء ﴿ والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة ﴾ بالفعل ﴿ الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء اولم يحصل ﴾ ﴿ وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى ﴾ اى من جملة اوصول اهل الحق ان ماهو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى

(٢) قوله والمشهور الخ وذلك ان المعتزلة لما كان من اصولهم الفاسدة ان الله تعالى لو خلق فيهم الهدى والضلال لماصح منه المدح والثواب والعقاب حملوا الهداية على الضلالة على طريق الحق بالبيان ونصب الادلة ولما كان هذا المعنى الذى حملوا عليه الهداية لايتأتى بالمشية فى قوله تعالى ﴿ تضل من تشاء وتهدى من تشاء ﴾ لان البيان عام للجميع قيدوا الدلالة بكونها موصلة الى المطلوب وزعموا ان ذلك معناه لغة وفى عرف الشرع والمشهور عند متأخرى اصحابنا ان معناها لغة الدلالة على مايوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول ام لا واما حقيقتها الشرعية فى غالب استعمالات الشرع فهى ما فسر به المشايخ

(فى سورة القصص)

خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء في انه هل يجب على الله شئ من الاشياء ام فقال اهل الحق انه لايجب عليه شئ من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لايثبت الابالشرع ولاحكم على الشارح الذى هوالله فلايجب عليه شئ ولانه لووجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا وان لايفعل القبيح لها عقلا واما اللطف فهو ان يفعل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى عقلا انلايفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لايفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء واتفق الفريقان ٢ على وجوب الاقدار والتمكن (٣ والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا ٤ والآخرة) لان الاصلح ان يكون مؤمنا وغنيا (ولما كان له) اى الله تعالى (منة على العباد) بسبب اعطائهم النعم (واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها) اى المذكورات (اداء للواجب) واداء الواجب لايوجب شيأ من ذلك قيل ٥ ايجاب الحكمة واقتضاءها لاينفى عن الامتنان الايرى اذ منة الوالد المشفق واجب على ولده عقلا اوشرع معانه لااختيار له في شفقته على ولده فكيف بمن له اختيار في عدم لطفه ولكنه ارحم لعباده من الوالد لولده كما ورد في الخبر الصحيح فايجاب رحمته وحكمته لاينافى وجوب امتنانه على عباده (ولما كان امتنانه) اى الله تعالى (على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على ابى جهل لعنه الله اذفعل الله لكل منهما) اى من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وابى جهل (غاية مقدوره ٦ من الاصلح له) قيل التسوية بين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وغيره فيما يوجب الحكمة كاعطاء

---

(٢) من المعتزلة

(٣) فلوكان ذلك واجبا عليه تعالى

(٤) بالم الفقير

(٥) لايقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لااختيار له في شفقته لانانقول لامنة في شفقته الجبلية بل في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت (خيالى) اى ان وجدت الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة ففيها المنة لله لاللاب (قره كمال) والظاهر ان هذه المنة هى التى لم تكن على سبيل توبيخ المنعم عليه وتحقيره بل على تنبيه المنعم عليه لئلا يقع في الكفران والا فالمنة على سبيل التوبيخ مذمومة عقلا وشرعا (كنفروى)

(٦) بالنسبة الى المحل

القدرة والعقل والنبي لا يوجب التسوية في فضله عليهم والله فضل انبياءه باعطاء النبوة والعقل التام والتأييد بالملك فلذا من عليهم فوق ما من على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة (ولما كان لسؤال العصمة) اى الحفظ على المعاصى بان يقال اللهم اعصمني (والتوفيق وكشف الضراء) اى دفع البلاد (والبسط) اللهم ابسط (في الخصب والرخاء) عطف تفسير (معنى ٢) اسم كان قيل السؤال من اسباب الحكم الموجبة للاجابة ولذا قال عليه الصلاة والسلام ان الله حيى كريم اذا رفع عبده يديه يستحيي ان يردهما صفرا معنى الحياء تغير وانكسار ويغير الانسان من تخوق ما يعاقب به ويذم والحياء ٣ في حقه تعالى محال فيحمل على مقتضاه وهو وجوب الاجابة (لان ما لم يفعله) الضمير المشتر في لم يفعله راجع الى الله تعالى والهاء عائد الى ما (في حق كل واحد فهو مفسدة) اى ضد المصلحة (له) اى لكل احد (يجب على الله تعالى تركها) اى ترك المفسدة (والمابقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد اتى بالواجب ولعمرى ٤) العمر بالضم والعمر بالفتح واحد فاذا اقسموا فتحوا العين لا غير لان الفتح اخف عليهم وهم يكثرون القسم بلعمرى ولعمرك فلزموا الاخف (ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر) اى مفاسدا كثر (اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك) اى الفساد (لقصور نظرهم) اى نظر المعتزلة (في المعارف الالهية) اى العلوم المتعلقة بذات تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية (ورسوخ قياس الغائب) عن الحس (على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم) اى تمسكهم (في ذلك) اى في وجوب الاصلح (ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها) ان مع اسمه وخبره في موضع رفع يكون خبر مبتدأ ومبتدؤه غاية قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطى المأمور ما يصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا من زمرة البخلاء كما لو امر بالصلاة فلم يعطه القدرة ليتحرك بها اولم يعلمه بالصلاة هذا ظاهر اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار (وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) اى اللائق على الله تعالى ان يمنع (وقد ثبت) الواو للحال (بالادلة القاطعة كرمه وحكمته لطفه وعلمه بالعواقب)

نوعان نفسانى وهو الذى خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياء عن كشف العورة والجماع بين الناس وايمانى وهو ان يمنع المؤمن من فعل المعاصى خوفا من الله تعالى (تعريفات سيد)

(٤) اللام للابتداء وعمرى مبتدا محذوف خبره وجوبا لسد جواب القسم مسده تقديره لعمرى قسمى ويمكن ان يحمل على حذف المضاف اى لواهب عمرى وكذا امثاله مما اقسم فيه لغير الله كقوله تعالى (والشمس والقمر والليل) ويمكن ان يكون المراد بقولهم لعمرى وامثاله ذكر صورة القسم لتأكيد مضمون الكلام وترويجه فقط لانه اقوى من سائر المؤكدات واسلم من التأكيد بالقسم بالله تعالى لوجوب البر به وليس الغرض اليمين الشرعى وتشبيه غير الله به في التعظيم وذكر صورة القسم على هذه الوجه لا بأس به كما قال عليه السلام قد افلح وابيه

اى عواقب الامور (كلها يكون) اى المنع المذكور (محض عدل ٢ وحكمة له) يكون مع اسمه وخبره في موضع رفع بانه خبر ان في قوله ان منع ما يكون وقوله وقد ثبت جملة معترضة يعني ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح قيل ٣ هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا للحكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال في الكشاف وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك حيث جوز مغفرة الكفر ايضا اذا اقتضاها الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي مطلقا بل جوزوا عكسه بحسب الحكمة (ثم ليت شعري) اى علمي (ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه) اى معنى الوجوب (استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر) اى عدم كون معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر لانه وجوب شرعي ولا شارع عليه تعالى (ولا لزوم صدوره عنه تعالى) اى صدور الفعل عن الله تعالى (بحيث لا يتمكن) اى لا يقدر (من الترك بناء) تعليل لقوله ولا لزوم (على استلزامه) اى الترك (محالا من سفه) من بيان محالا (او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه) اى لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك (رفض لقاعدة الاختيار) لانه لو لم يكن الباري تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة (وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار) اى الفساد لانه قول بكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم فيه سبيل الى الانكار

مباحث عذاب القبر

﴿وعذاب القبر﴾ اى العذاب قبل الحشر ولو في قعر البحر وحواصل الطيور وبطون السباع اى من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت ﴿للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين﴾ وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما وينبغي ان نقر بحقيته ولا نشتغل بكيفيته (خص) اى المصنف (البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب ﴿وتنعيم اهل الطاعة في القبر﴾ بما يعلمه الله تعالى) متعلق بقوله وعذاب

(٢) حيث وقع المنع من اهله في محله وان كان غير ذلك المنع اصلح منه ولا يعد هذا المنع في الشاهد بخلا ولا سفها مع كونه تركا للاصلح فكيف بالخلاق العليم الحكيم الذي اليه يرجع الامر كله (ابن عرس)

(٣) قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في الكشاف وجوابه ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح لكن لا يلزم من تجويز المغفرة الغير الخارجة عن حكمته تعالى كما صرح به تجويز ترك عدم المغفرة الذي هو الاصلح حتى يلزم تجويز ترك الاصلح الخ (حاشية سيلكوتي وكنقروى ملخصا)

القبر وتنعيم اهل الطاعة (ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب) اى
اكثر الكتب (من الاقتصار) بيان ما (على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه
بناء) تعليل للاقتصار (على ان النصوص الواردة فيه) اى في اثبات عذاب
القبر (اكثر) من النصوص الواردة ٢ من تنعيم اهل الطاعة في القبر (وعلى
ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر) اى اليق من ذكر
تنعيم اهل الطاعة اى تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه وكون
النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل
الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة
﴿ وسؤال منكر ونكير ﴾ اى من اصول اهل الحق ان سؤال منكر ونكير سميا
بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتهما والنكير بمعنى
المنكر من نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر بمعنى النكير (وهما ملكان يدخلان
القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه) بان يقولا من ربك وما
دينك ومن نبيك (قال سيد ابو شجاع) من المشايخ (ان للصبيان سؤالا
وكذا ٣ للانبياء عند البعض) والاصح ان الانبياء عليهم السلام لا يسئلون
لان غير النبي يسئل عن النبي ع فكيف يسئل عن نفسه ويسئل اطفال
المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو حنيفة رحمه الله تعالى في اطفال المشركين
في السؤال ودخول الجنة وقيل يسئلون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما
للمؤمنين وهم الغلمان المذكور في الكتاب الكريم ﴿ ثابت ﴾ كل من هذه الامور)
الثلاثة ﴿ بالدلائل السمعية ٥ ﴾ لانها امور ممكنة ٦) قيدنا بالامكان لان الممتنع
اخبر به الصادق يجب تأويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم (اخبر بها
الصادق) اى النبي عليه الصلاة والسلام (على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) النار من نار ينور نورا
اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها والضمير في عليها عائد
الى النار ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشى هو آخر النهار من عشى العين
اذا نقص نورها ومنه الاعشى * قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يعرض
ارواحهم على النار غدوا وعشيا * وقال مقاتل رضى الله تعالى عنه يعرض كل
كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين * وقال ابن مسعود رضى الله تعالى

(عنه)

(٢) قال الله تعالى في سورة السبأ وقليل من عبادى الشكور وقال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله

(٣) وكانه سؤال مخصوص لائق بمراتبهم الشريفة (ابن عرس)

(٤) والاصح ذكره ابن الهمام في المسايرة ان الانبياء لا يسئلون ولا اطفال المؤمنين وتوقف الامام في اطفال المشركين (در مختار) ذكر الحافظ السيوطى من لا يسئل ثمانية الشهيد والمرابط والمطعون والميت زمن الطاعون بغيره اذا كان صابرا محتسبا والصديق والاطفال والميت يوم الجمعة او ليلتها والقارئ كل ليلة تبارك الملك وبعضهم ضم اليه سورة السجدة والقارئ في مرض موته (قل هو الله احد) (حاشية در المختار) لابن عابدين في المجلد الاول

(٥) اى من الكتاب والسنة اذ لا طريق لثبوتها الا ذلك

(٦) اى في حد ذاتها

عنه ارواحهم فى جواف طيور سود يرون منازلهم غدوة وعيشة ٢ وقال بعضهم ارواح الشهداء فى جوف طيور خضر تأوى الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون فى وجوف طيور سود تغدو وتروح على النار ٣ والآية ٤ تدل ٥ على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيامة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله ٦ النار يعرضون عليها فيه وجهان احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والثانى ان يكون بدلا من سوء العذاب ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون النار ونحو ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعه حال امامن النار اومن آل فرعون ﴿ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب﴾ فانه لما كان اشد العذاب فى الآخرة فيكون العذاب الشديد فى الدنيا قوله ادخلوا يقرأ بوصل الهمزة بكون آل فرعون منادى بحذف حرف النداء تقديره يا آل فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء بكون آل فرعون مفعوله الاول اى يقول الله تعالى للملائكة يعنى يقال يوم القيامة ادخلوا آل فرعون قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو ادخلوا بضم الالف وهكذا قرأ عاصم فى رواية ابى بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا بالضم فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الآل نصبا بالنداء ومن قرأ ادخلوا بالنصب معناه يقال للخبرية ادخلوا آل فرعون يعنى قوم فرعون اشد العذاب يعنى اسفل العذاب وصار الآل نصبا لوقوع الفعل عليه ﴿وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا﴾ الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال فى جهنم الذى فى القيامة انما هو العذاب القبر ﴿وقال النبى عليه الصلاة والسلام استنزهوا﴾ اى امتنعوا ﴿عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه الصلاة والسلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت فى عذاب القبر اذا قيل﴾ اى يثبت الله الخ اذا قيل ﴿له﴾ اى للميت ﴿من ربك ومادينك ومن نبيك فيقول﴾ الميت ﴿ربى الله ودينى الاسلام ونبيى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم﴾ والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله ﴿وقال عليه الصلاة والسلام اذا قبر﴾ اى اذا وضع ﴿الميت﴾ هذا دليل على سؤال منكر ونكير ﴿اتاه ملكان اسودان ازرقان

هذه داركم وهذا يؤذن بان العرض ليس بمعنى التعذيب والاحراق بل هو بمعنى الاظهار والابراز وان الكلام على القلب كما فى قولهم عرضت الناقة على الحوض فان اصله عرضت الحوض على الناقة يسوقها اليه وايرادها عليه فكذا هنا اصل الكلام النار تعرض عليهم اى على ارواحهم بان تساق الطير التى ارواحهم فى اجوافها الى النار (شيخزاده محشى القاضى)

(٤) عطف فى هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة فى كونه قبل الانتشار من القبور لما يدل عليه نظم الآية بصريحه

(شرح مواقف)

(٥) اذ ليس المراد بها انهم يعرضون عليها فى الدنيا لان العرض المذكور فيها ماكان حاصلا فى الدنيا فثبت ان هذا العرض انما حصل بعد الموت وقيل يوم القيامة (شيخزاده) (٦) اول الآية فوقاه الله سيئات مامكروا وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون الخ

عيناها يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير الى آخر الحديث وقال عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران ﴾ روى اسباط عن السدى رضى الله تعالى عنه قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الااتاه ملك قبيح الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا رآه قال مااقبح وجهك فيقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول ماانتن ريحك فيقول كذلك كان عملك منتنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه فى قبره فاذا بعث من قبره يوم القيامة قال له انى كنت احملك فى الدنيا باللذات والشهوات فانت اليوم تحملنى فتركب على ظهره حتى يدخله النار قال كذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ولانه يقال هذا على سبيل المثل انهم يحملون اوزارهم يعنى وبال ذلك ويقال ذفرت ظهورهم من الآثام واصل الوزر فى اللغة قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شئ صورة واطيبه ريحا فيقوله انا عملك الصالح بحال ماركبتك فى الدنيا فاركبنى انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اى ركبانا ﴿ وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى ﴾ اى عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير ﴿ وفى كثير من احوال الآخرة ﴾ كالميزان والصراط ﴿ متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر ﴾ اى متواتر بطريق الاجمال وان كانت جزئياتها لاتبلغ حد التواتر ﴿ وانكر عذاب القبر ﴾ وتنعيمه وسؤال منكر ونكير ﴿ بعض المعتزلة ٢ والروافض ﴾ اى الروافض العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على رضى الله تعالى عنه وان جبرائيل عليه الصلاة والسلام قداخطأ ويصلون عليه والجماعة تقول قال الله تعالى عز وجل محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله تعالى ماكان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين واستدلوا بقوله تعالى لايذقون فيها الموت الاالموتة الاولى اى الموت فى الدنيا وقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ٤ ولو فى القبر احياء لكان الاحياء ثلاثا فى الدنيا فى القبر وفى الحشر لان حياة القبر يعقبه الموت والاماتة اثنتين فى الدنيا وفى القبر * اجيب بان اثبات الواحد والاثنين لاينافى المزيدة وقوله امتنا اثنتين فالموتان فى الدنيا والقبر وكذا الاحياء وترك حياة

(الآخرة)

برؤا منه (ابن عيسى)

(٤) اماتتين بان خلقتنا امواتا اولا ثم صيرتنا امواتا عند انقضاء آجالنا واحييتنا اثنتين الاحياءة الاولى واحياءة البعث وقيل الاماتة الاولى عند انخرام الاجل والثانية فى القبر بعد الاحياء للسؤال والاحياآن ما فى القبر والبعث اذالمقصود اعترافهم بعد المعاينة بما غفلوا عنه (قاضى)

فوجب ان يفسر الاماتتان بما كانت عقيب حياة الدنيا وما كانت عقيب حياة القبر للسؤال فانهم بعدما سئلوا فى القبر يموتون ثانيا الى ان ينفخ للبعث وان يفسر الاحياءتان بما كانت فى القبر وماكانت يوم البعث الاالاحياءة الاولى لان الاعتراف بها لم يكن بعد انكار وعلى هذا يكون معنى الاية ظاهرا غير محتاج الى التأويل (شيخزاده)

الآخرة لانها معاينة عند قولهم احييتنا قيل اثبات الواحد فى الآية الاولى بطريق الحصر فينتفى الزيادة واما حياة القبر فمستمرة الى الحشر والا لما استمر عذابه وتنعيمه لكن حياته كالموت بالنسبة الى حياة الحشر فيصح القول بان الاحياء ثلاث (لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال) وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حياة لان الحياة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب * اجيب بان ادراك الجماد غير معقول * قال ابن الراوندى كل ميت حى مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية * اجيب عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحياة لا يعقل اصلا وانفكاك الحياة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما فى المحبوس فلعل الروح بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر فى حكمه وتصرفه (والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء) اى اجزاء الميت (او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الالم او لذة التنعيم) اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد فى القبر حياة لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع الحياة بلا روح ممنوع وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى منشأ الافعال الاختيارية قبل ارتكاب المعاصى انما هو اختيار الروح وشعوره فلابد من عوده لتعذيبه * جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن (وهذا لا يستلزم) هذا جواب سائل وهو ان يقال ان فى خلق الله تعالى نوعا من الحياة لزم اعادة الروح المؤدية الى النزع الجديد ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب فى قبره ولزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لا يستلزم (اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب اويرى اثر العذاب عليه ٢) اى على الميت بهذا خرج الجواب عن شبه المنكر بانا نضع الميت فى قبره ونراه باقيا بحاله ونضع الميت فى صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدر ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق اوتضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حياته لا يشكل على جوابه لمنكر ونكير لان الروح ينطق ٣ مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه (حتى ان

(٢) لان من اخفى النار فى الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعمة مع ان الاصحاب بنزول جبرائيل يؤمنون وما كانوا يشاهدون (شرح اسحق زنجانى) واصحاب السكتة كذلك (٣) بنطق

الفريق) هذا دليل على عدم الاستلزام (فى الماء والمأكون فى بطون الحيوات والمصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ٢ ومن تأمل فى عجائب ملكه) وهو عالم المشاهد المحسوس (وملكوته)وهو عالم المغيبات (وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن لاستحالة) ونصب فضلا اما على الحال اوعلى المصدر (واعلم) كانه جواب اسؤال مقدر وهو ان يقال لم افرد المصنف احوال القبر بالذكر ولم يدرج فى بحث احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم (انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط) لانها نهاية الدنيا وبداية الآخرة (بين امر الدنيا والآخرة افردها) المصنف (بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل مايتعلق بامور الآخرة ودليل الكل) اى مايتعلق باحوال الآخرة (انها امور ممكنة اخبر بها الصادق) اى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم (ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشانه) يعنى ان المصنف لم يصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة وعذاب القبر بل اكتفى بان يقول ثابت مرة واحدة وصرح بحقية كل واحد من الاحوال الآخرة بان ذكر بازاء كل واحد منها قوله حق (فقال ﴿ والبعث ﴾ وهو ان يبعث الله تعالى الموتى) جمع ميت (من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية٣)وهى الاجزاء التى يكون الحيوان خليقته عليها وهى الباقية من اول العمر الى آخره (ويعيد الارواح اليها ﴿ حق ﴾ لقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة ٤)فى جواب من يحيي العظام وهى رميم (وقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون ٥ الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة الدالة بحشر الاجساد وانكره) اى البعث (الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه) يعنى شبهة الفلاسفة ان حشر الاجساد لايتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا محال لانه لايتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى يعاد قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته اولمعنى لاجائز ان يكون لمعنى والالزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته يبقى جوازه ثانيا كما لم يمنعه اولا ثم العدم ينقسم فى علم الله تعالى

(الى)

برمانع اولمسه جسدده قالور مثلا باش وآنده اولانلر وال واياق وطرناق وداخل جسدده اولان طمرلر ونسنه لركبى كه جسد ايله بيله قالور برآفت آنى قطع ايلمسه (شرح آمنت قاضى زاده)

(٤) (اولم يرالانسان اناخلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهى رميم) الآية فى سورة يس وفيه تقبيح بليغ لانكاره حيث عجب منه بان رتب مخاصمة الملك الجبار على خلقه من هو اصله من احقر الاشياء (قاضى وشيخزاده)

(٥) نزل هذه الآية حين خاصم النبى عليه السلام ابى ابن خلف واتاه بعظم قدرم وبلى وفتته بيده وقال يا محمد اترى ان الله تعالى يحيي هذا قال يبعثك ويدخلك النار فانزل الله هذه الآية

(شرح زنجابى)

الى ماسبق له الوجود والى مالايسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلى ينقسم الى ماسيوجد والى مالايوجد فمعنى الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذى سبق له الوجود وبعبارة اخرى ان الشئ اذا عدم فانه بعد العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته بعد العدم (وهو مع انه لادليل لهم عليه) اى على امتناع اعادة المعدوم (٢ يعتد به غيرمضر ٣ بالمقصود) قوله وهو مبتدأ غير مضر خبره (لان مرادنا) بالبعث (ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) التى صار معها حال التولد وهو العناصر الاربعة (للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك ٤ اعادة المعدوم اولم يسم) اعلم انهم اختلفوا فى ان حشر الاجساد الايجاد بعد الفناء بالكلية اوبالجمع بعد تفرق الاجزاء ٥ والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذلم يدل قاطع سمعى على تعيين احدهما احتج من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه وقوله تعالى كل من عليها فان اجيب عن الاول بان الظاهر ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يخوضوا فى البحث عن كيفية فناء العالم وعن الآيات بان هلاك الشئ خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج ٦ عنها يحصل بتفرق الاجزاء ٧ وان بقى دلالته على وجود الصانع وقوله تعالى هو الاول والآخر معناه هو الاول من كل شئ وهو الآخر منه فلايدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التفرد بالالوهية وصفات الكمال (وبهذا سقط) هذا اشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية (ماقالوا ٨) اى قال الفلاسفة فى دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد (انه لواكل انسان انسانا) آخر (بحيث صار) المأكول (جزأ منه) اى من الآكل (فتلك) التاء بمعنى الهاء واللام بمعنى ذا والكاف مشار اليه وكلاهما اشارة الى المؤنث (الاجزاء) اى الاجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت جزأ للآكل (اما ان تعاد فيهما) اى فى الانسانين (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين (اوفى احدهما فلايكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك) اشارة الى بيان سقوط ماقالوا (لان المعاد ٩

حشر الاجساد (ابن عرس)
(٤) الجمع والاعادة (٥) نصوص قاطعه واررور حشره * قبوندن چيقار موتاسى طشره * كيرر ارواح ابدان عتيقه * بودر بعث قيامت فى الحقيقه (اسحق زنجانى)
(٦) اى خروج الشئ
(٧) فلا نسلم الاستدلال
(٨) اعتراضا علينا
(٩) ذهب كثير من علماء الاسلام الى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لافى هذا العالم بل فى الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها فى العالم وينكرون الآخرة ومافيها من الجنة والنار وغير ذلك وانما نبهت على هذا الفرق لانه يغلب على طباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولايعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث كذا فى نهاية العقول (شرح مقاصد)

انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة
فضلة فی الآکل لا اصلية) فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التی یحصل
من الغذاء تتزاید علیه وتزول وتنقص وکذا السمن والهزال وسائر الاوصاف
فیجوز ان یقال لا اعادة لها لانها لیست من ارکان اصل الخلقة (فان قیل)
من طرف الفلاسفة (هذا) ای البعث (قول بالتناسخ) والطائفة التناسخية
سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا وببدن حیوان آخر مسخا
وبجسم نباتی فسخا وبجسم جمادی رسخا والنسخ فی اللغة ازالة الصورة
عن الشیء واثباتها لغیره کنسخ الظل للشمس (لان البدن الثانی لیس هو
الاول لما ورد فی الحدیث ٢ من ان اهل الجنة) من بیان لما (٣ جرد مرد)
٤ قال علیه الصلاة والسلام ٥ یدخل اهل الجنة جردا مردا مکحلین ابناء
ثلاث وثلاثین الجرد جمع الاجرد وهو الذی لا شعر علی جسده والمراد هو غلام
لا شعر علی ذقنه وقیل ان حمل جرد علی سوی الذقن وجاء مرد مبینا للذقن
کان تغییرا لوضع الجرد وان حمل علی العموم کان مرد صفة لجرد لم یسد
لان الجرد قد یتناوله بعمومه فلا حاجة الیه قیل ان ینوی به التقدیم ای
مرد جرد فیحتمل المرد علی المعهود والجرد علی سائر الاعضاء سوی
الرأس هذا الحدیث یؤید کون البدن الثانی غیر الاول بحسب الشخص
وکذا قوله تعالی کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها اتفقوا
فی ان الاطفال یحشرون بعد نفخ الصور فی تلک الصورة وما قبله فقد قالوا بانه
طفل (٦ وان الجهنمی ضرسه مثل جبل احد) قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام
٧ وهی بئر لها قعر بعید فحذفت الالف وشدد النون فسمی جهنم وقیل
معرب * که افکن * یعنی کلخن حام (ومن ههنا) ای من ان یکون القول بالبعث
قوله بالتناسخ (قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فیه قدم راسخ)
ای ثابت (قلنا) من طرف اهل الحق (انما یلزم التناسخ لو لم یکن
البدن الثانی مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول) فحینئذ لم یکن
المغایرة بینهما (وان سمی مثل ذلک) ای تعلق النفس للبدن الثانی الذی
هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول (تناسخا کان نزاعا فی مجرد
الاسم) ای النزاع یکون لفظیا غایة ما سمینا فی هذا المثل اعادة الروح

نبات اثری اولمیان قیر
وصحرا وفضایه دینور
بوماده صویمق مناسبتنه
موضوعدر معانی سائره
آندن متفرعدر * اجرد *
اهر وزننده اوتسز قیر
یره دینور وتویسز آدمه
دینور * امرد * هنوز بیغی
ترلمه‌یه بشلیوب لکن
چهره‌سی آیینه کبی
خطدن صاف اولان ساده
روجوانه دینور
(اوقیانوس)
* مرد * بالضم جمع امرد
(اختری) (٤) آخر الحدیث
کحل لا یفنی شبابهم ولا تبلی
ثیابهم (مصابیح)
(٥) عن معاذ بن جبل
(٦) اخرجه المسلم من حدیث
ابی هریرة (ابن عرس)
(٧) جهنام جیمک حرکات
ثلاثه‌سیله * وجهنم * عملس
وزننده دیبی درین قیویه
دینور جنت مقابلی اولان
جهنم آنکله تسمیه اولندی
تأنیث وعلمیتله غیر منصرفدر
تأنیثی سماعی اولان بئر
یاخود نار اعتباریله‌در * بعضیلر اصلی کهنام عبرانی اولمسنه ذاهب
اولمغله اکا کوره اعجمیه اولور (اوقیانوس)

(وتسمیتهم)

وتسميتهم تناسخا (ولادليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن) اى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية (بل الادلة قائمة على حقيته) اى على حقية اعادة الروح (سواء سمى تناسخا اولا ﴿ والوزن حق﴾ اى من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال للكفار والمسلمين حق ۲ (لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق ۳) وفيه وجهان احدها والوزن مبتدأ يومئذ خبره والعامل فى الظرف محذوف اى الوزن كائن يومئذ والحق صفة للوزن اوخبر مبتدأ محذوف والثانى ان يكون الوزن مبتدأ محذوف اى هذا الوزن ويومئذ ظرف ولايجوز على هذا ان يكون الحق صفة لئلا يفصل بين الموصول والصلة (٤ والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال) ذهب كثير من المفسرين على ان له كفتين ولسانين وساقين وقد ورد فى الخبر الصحيح تفسيره بذلك (والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) فما يستحيل كيفيته يجب تأويله عند المعتزلة لاعند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف مايستحيل ذاته حيث يجب تأويله اتفاقا كمسئلة الجهة الجسمية (وانكروه المعتزلة) ذاهبين الاان المراد بالوزن فى الآية هو العدل اوالادراك فميزان الالوان هوالبصر ٦ والاصوات السمع ٧ والمعقولات العقل فلهذا ذكره بلفظ الجمع قال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه الآية والا فالمشهور ان الميزان واحد *اجيب بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر ان نعتبر تعدده بالنظر الى الاشخاص وان اتحد ذاته (لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ۸) اى لانسلم اولا ان اعادة الاعمال ممكنة ولئن سلمنا انها ممكنة ولكن لايمكن وزنها لانها ليست لها خفة ولا ثقالة لانهما لايكونان الا لماله مقدار ولامقدار للاعمال (ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب) عن استدلال المعتزلة (انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال) اى الصحائف التى كتبت الحفظة فى الدنيا (هى التى توزن فلااشكال) هذا جواب عن الاستدلال الاول * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما يوزن الحسنات والسيئات فى الميزان فاما المؤمن فيؤتى بعمله فى احسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته واما الكافر فيؤتى بعمله فى اقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لايوزن اعمال

(۲) ترازوى عمل نص ايله ظاهر * بشر كيفيتى دركنده قاصر * (اسحق زنجانى) يعنى كيفية الوزن به لافى وجوده (۳) فمن ثقلت موازينه فاؤلئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون الآية فى الاول سورة الاعراف (٤) و ميزان كل شئ بحسبه حتى ان ميزان الشعر العروض وميزان النظر المنطق وميزان الاعراب النحو

(ابن عرس)

(٥) فبعضهم احاله وبعضهم قال بالجواز دون الوقوع

(ابن عرس)

(٦) ميزان (۷) ميزان (۸) بالميزان الحسى لانه لاجرم لها

الكفار وانما يوزن الاعمال التي بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه وتعالى يخلق في كفة ميزان السعداء ثقلة وفي كفة ميزان الاشقياء خفة وهي علامة للسعادة والشقاوة وقيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية والسيئات اجساما قبيحة ظلمانية * قال ابوبكر رضي الله تعالى عنه انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيامة باتباعهم في الدنيا الحق وثقلت عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيامة باتباعهم في الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف (وعلى تقدير تسليم) هذا جواب عن الاستدلال الثاني للمعتزلة (كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ولعل في الوزن حكمة) غرض الحكمة احكام الشئ واصلاحه عن الخلل (لا نطلع عليها) يعني لا نسلم اولا ان افعال الله تعالى التي من جملتها الوزن معللة بالاغراض والعلل الغائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال وان كانت معلومة له تعالى ولئن سلمنا انها معللة بها ولعل في الوزن بعد كون الاعمال معلومة له حكمة لا نعلمها (وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث * والكتاب *) اي من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق (المثبت) اي المكتوب (فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى) صفة الكتاب او حال (للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم * حق *) لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا) اي مفتوحا وقوله تعالى تخرج يقرأ بضم النون ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضمومة وكتابا حال على هذا اي تخرج عمله مكتوبا ويلقاه صفة للكتاب ومنشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب ٤ (وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ٦) اي سهلا لا يناقش فيه كما يناقش اصحاب الشمال (وسكت عن ذكر الحساب) يعني لم يقل المصنف والحساب حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق (اكتفاء بالكتاب) والحكمة في الكتاب ان المكلف اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ازجر عن المعاصي وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم احتشامه من خدمة المتطلعين عليه

(٤) هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون الاية حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا (الحديث) (٦) لان الكتاب من احوال المحاسبة فاكتفى

بذكره وكذا من اهوالها شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام كل ذلك ثابت بالنصوص * ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه * ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة * والحكمة في هذه المحاسبة واهوالها مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم * ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات * وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء فيه تردد * والظاهر السلامة تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون * وقيل ان خوف الاكابر خوف اجلال واعظام وان كانوا آمنين من الفزع * وبه يحصل (وانكره) الجمع بين الآيات والاحاديث المتعارضة (حاشية كنقروى)

﴿ وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ماص ﴾ والسؤال حق ﴿ اى من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله تعالى عن العباد حق ﴿ لقوله عليه الصلاة والسلام ٧ ان الله يدانى المؤمن ﴾ اى يقربه قرب كرامة لاقرب مسافة لان الله تعالى متعال عنه ﴿ فيضع عليه كنفه ﴾ اى حفظه بدليل عصمته الكنف الجانب وجناح الطير كنفه الساتر يقال فى كنف الامير اى فى حفظه ومعاونته ﴿ ويستره ﴾ عطف تفسير ﴿ فيقول ﴾ الله تعالى ﴿ اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول ﴾ العبد ٨ ﴿ نعم اى رب حتى قرره بذنوبه اى جعله مقرا ﴾ بان اظهرله ذنوبه والجاه الى الاقرار بها ﴿ ورأى فى نفسه ﴾ اى رأى المؤمن فى ذاته والواو للحال ﴿ انه قد هلك قال الله تعالى سترتها ﴾ اى الذنوب ﴿ عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم ٩ ﴾ تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يؤمئذ الا الله وانما لم يقل انا سترتها عليك لان الستر فى الدنيا كان باكتساب العبد ايضا ﴿ فيعطى كتاب حسناته واما الكفار ﴾ هذا الخ من تتمة الحديث ﴿ والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق ﴾ اى وسط الخلائق ﴿ هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين ﴾ والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ماهو به والا حرف يفتح به الكلام لتنبيه المخاطب وقيل معناه حقا احل اللعنة البعد والطرد يقال للشيطان اللعين لبعده عن الرحمة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقا اللعنة رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد هناك موضعا فتحدر فترجع الى الذى تكلم به ان كان اهلا وان لم يكن اهلا لذلك رجعت الى الكفار وفى بعض الروايات الى اليهود وهذا السؤال فى الموقف عند الحساب واما قوله تعالى لايسئل عن ذنبه انس ولا جان فحين حشروا من قبورهم الى الموقف قبل مواقف القيامة الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل على المؤمنين الف سنة وللكافرين خمسون الفا وقد ورد فى الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلاة مكتوبة صلاها فى الدنيا ﴿ والحوض حق ﴾ اى من جملة اصول اهل الحق الحوض حق ﴿ لقوله تعالى ٦ انا اعطيناك الكوثر ٣ ﴾ قال عليه الصلاة والسلام الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى وقيل انه حوض فى الجنة وقيل اولاد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم

(٧) اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر رضى الله عنهما (ابن عرص)

(٨) المؤمن

(٩) وفى البخارى فى كتاب المظالم وفى التفسير والادب (قسطلانى جلد رابع)

(٦) قوله تعالى ﴿ انا اعطيناك الكوثر ﴾ يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه فى الجنة والحوض فى الموقف (خيالى) ولا نزاع فى وجود حوض فى الجنة حاصل من الكوثر بل النزاع فى حوض الموقف قال القرطبى الحوض حوضان حوض قبل الصراط وقبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردونه قبلهما والثانى فى الجنة وكلاهما يسمى كوثرا هذا فيندفع النزاع والظاهر ان كلام الشارح مبنى عليه (حاشية كنقروى) (٣) الخير المفرط الكثير من العلم والعمل وشرف الدارين (قاضى)

واتباعه له وعلماء امته او القرآن (ولقوله عليه الصلاة والسلام حوضى مسيرة شهر وزواياه) اى اطرافه (سواء وماؤه) والاصل فى ماء موه لقولهم ماهيت الركية تموه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ماقبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس (ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه) جمع كوز (اكثر من نجوم السماء) والهمزة فى السماء بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة (٣من شرب منها فلا يظمأ) اى لا يعطش (ابدا والاحاديث فيه) اى فى اثبات الحوض (كثيرة) فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع استلذاذه قلت يجوز استلذاذه بجهات آخر غير قطع العطش او معناه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ ابدا (والصراط حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق (وهو جسر ممدود على متن) اى ظهر (جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره) اى يمره (اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار) اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذى وضعه شريعة لعباده فى الدنيا فمن استقام فى الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى دركات النار وكل عمل يكسب فى الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه الصلاة والسلام يحشر الناس يوم القيامة عشرة اصناف فى صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك وفى صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة (وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين) ذاهبين الى ان المراد طريق الجنة والنار والمشار اليهما بقوله تعالى (سيهديهم ويصلح بالهم) وقوله تعالى (فاهدوهم الى صراط الجحيم) وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات من الصلاة والزكاة ونحوهما (والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله) عطف تفسير (على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف) اى اللامع (ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد) هو الفرس الذى يتحرك بسرعة (الى غير ذلك مما ورد فى الحديث) كالمشى على الماء والطيران فى الهواء (والجنة حق) الجنة المرة الجن وهو مصدر جنة اذا ستره سمى بها الشجر المظلل الالتفاف اغصانه للبالغة كانه يستر ما تحته سترة واحدة سمى بها

(٣) قوله من شرب منه فلا يظمأ او يجوز ان لا يشرب الا من قدر له عدم دخول النار (خيالى) دفع لما يمكن ان يقال من ان الحوض اذا كان فى الموقف على المختار وكان الواردون شاربين منه الا من ارتد كما فى الاحاديث ثم دخل الفسقة منهم النار يلزم ان لا يظمأ وحاصل دفعه اولا يجوز ان لا يشرب منه الفسقة من الامة كالمرتدين وهذا قريب الى العقل ولذا قدمه لكنه مخالف لما فى الاحاديث الصحيحة من ان الممنوعين عن الحوض فى الموقف ليسوا الا المرتدين وثانيا بانا لا نسلم بان الظمأ لازم لتعذيبهم بالنار فاذا شربوا ثم دخلوا النار بفسقهم يكون عذابهم فيها ما عدا الظمأ وقيل الشرب للفسقة يكون بعد نجاتهم من النار وهذا قريب الى الوجه الاول وجمع بين الروايات لكن لابد له من سند (كنقروى)

البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من النعم ﴿ والنار حق ﴾ لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى) لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل ان جنة المأوى بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند سدرة المنتهى لا يستلزم كون كل جزء منه عندها فان الارض عندك وليس كل جزء منها عندك واما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار ظهور جلاله باي محل كان الا يرى ان المصلوب في الهواء والمأكول في البطون يعذب بالنار او يتنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي تعيين المحل وكفى بك حجة على هذا ما روي انه عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الخوف فقالوا يا رسول الله رأيناك في الصلاة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال عليه الصلاة والسلام اني رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم منه ما بقيت الدنيا وقال عليه الصلاة والسلام الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار (تمسك المنكرون) اي الفلاسفة (بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا ه في عالم العناصر محال) ٦ لان عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا في الاصغر لانه لا يسعه (او) كانت موجودة (في عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه) وهو ايضا محال (مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل) على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثال يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثال لا من جنس المحسوسات كما قاله الاسلاميون (قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه ﴿ وهما ﴾ اي الجنة والنار ﴿ مخلوقتان ﴾ الآن ﴿ موجودتان ﴾ تكرير وتأكيد) لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان (وزعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء) وتمسكوا بانهما لو وجدتا الآن فاما في عالم العناصر او في عالم الافلاك او في عالم آخر والكل محال كما قاله الحكيم ولزم

(٥) اعلم ان قول هذا القيل يلوح عليه الالحاد والزيغ يظهر من فساد سبك كلام وينادي باني كلام باطل ولا يعتمد بمثل اهل الرؤية ارباب الصدر السليم وحسن الاعتقاد (جلبي)

(٥) الذي شانه ذلك وجوده

(٦) قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السماء والارض من غير اشكال (جلال) قال عليه السلام ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة والآية غير محمولة على الحقيقة بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض (كانبوي)

من دليلهم نفي وجودها مطلقا قال ٣ في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان افناء هذا العالم وايجاد عالم الجنة والنار لايستلزم خرق الافلاك فيه تأمل (٤ لناقصة آدم وحوا عليهما السلام) وذلك ان الله تعالى لما خلق آدم واسكنه الجنة التى عليه النوم فكان آدم عليه السلام بين النوم واليقظة فخلق من ضلع من اضلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ فقيل يا آدم ماهذه قال المرأة لانها خلقت من المرء فقيل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حى وقيل انما سميت حواء لانها كان على شفتيها حوة يعنى خال ويقال لان لونها يضرب الى السمرة فسميت حواء من قولك احوى كقوله عز وجل فجعله غثاء احوى ٥ وآدم اسم اعجمى كآزر وشالخ واشتقاقه من الادمة بالفتح بمعنى الاسوة اومن اديم الارض لما روى عنه عليه الصلاة والسلام وانه قبض قبضة من جميع الارض سهلها وخربها فخلق آدم اومن الادم والآدمة بمعنى الفة (واسكانهما الجنة) وكذا اخرجهما من الجنة فكذا النار اذلا قائل بالفصل (والآيات الظاهرة فى اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين) بلفظ الماضى وقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عند الله تعالى قال تعالى اعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (اذلا ضرورة فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولا فسادا) فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها الآية فانها تدل على انهما غير مخلوقين الآن (قلنا) اى فى الجواب عن المعارضة (يحتمل الحال والاستمرار) يعنى ان هذه الآية يحتمل ان تكون للاستقبال ويحتمل ان تكون للحال والاستمرار ومقصودكم انما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاحتمال لايتم المقصود ويحتمل ان يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق فلا يصلح حجة لهم (ولئن سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة) اى ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين ولكن قصة آدم وحوا تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة

(والنار)

(٣) قال قلت هذا الدليل لايليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لانه على تقدير تمامه ينفى وجودهما مطلقا * قلت ممنوع بل يكون ذلك بافناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من الانسان وسائر العنصريات من غير لزوم والتيام خرق وسائر المحالات (شرح مقاصد) ويمكن ان يقال مراد شارح المقاصد توجيه كلام القوم حيث ذكروا فى كتبهم هذا التمسك لبعض المعتزلة من ان ذلك البعض اذا تمسك بهذه الادلة المبنية على جميع اصول الفلسفة غايته ان يقال ان العالم مادام على هذه الحالة من كونه كرى الشكل لايمكن وجود الجنة والنار فيه للزوم اللوازم التى ذكرها الان يفنى بالكلية ويخلق عالم آخر يسع الجنة والنار (حاشية كنقروى)

(٤) استدلالا على الوجود الآن (٥) الادم بالفتح انس طوعق واتفاق ايتمك واصلاح ايتمك (اخترى)

والنار مخلوقتين الآن ومن زعم (٢) ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان
في ارض فلسطين اوبين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم
وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا
وفيه نظر وركاكة لان الهبوط قد يستعار للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقته
اواستبعادها وهناك ليس كذلك (وقالوا) اى المنكرون على عدمهما لانه
(لوكانتا موجودتين لماجاز هلاك) الهلاك في الاصل انتهاء الشئ في الفساد
(اكل الجنة) اى الثمر الذي يؤكل بمعنى المأكول (لقوله تعالى اكلها دائم
لكن اللازم) اى دوام اكل الجنة (باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الا
وجهه قلنا لاخفاء في انه لايمكن دوام اكل الجنة بعينه) لان المراد بالاكل
المأكول وهو ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه
عند اهل الجنة باكلهم (وانما المراد) بقوله اكلها دائم (الدوام انه اذا فني منه)
اى من اكل الجنة (شئ جئ بدله) يعني المراد بالدوام الدوام بالنوع
لا الدوام بالجزء والشخص (وهذا) اى الدوام المذكور (لاينافي الهلاك
لحظة على ان الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفي) في الهلاك (الخروج
عن الانتفاع به) كما في حين الهلاك (ولو سلم) اى وان سلمنا ان الهلاك يستلزم
الفناء (فيجوز ان يكون المراد به) بقوله كل شئ هالك الا وجهه (ان كل
ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي بمنزلة العدم) قال بعض ارباب المكاشفة لاوجود الا للواجب
لكن ينعكس ظله في مرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك
في نفسه وكان الله ولم يكن معه شئ والآن كما كان وهذا قول خارج من طور
العقل * حاصل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان اللازم باطل لانه لاتنافي بين
هذين الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعالى اكلها دائم هو
الدوام النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الهلاك في قوله تعالى كل
شئ هالك الا وجهه هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي فلا تنافي بين
الدوام النوعي والهلاك اللحظي وانما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك
الدائمي ولو سلم ان المراد به الدوام الشخصي لكن لانسلم انه ينافي قوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء

(٢) قالت المعتزلة هي غير مخلوقة الآن لان نفسها وما اعد فيها من النعيم مؤبد لايفنى منه شئ لقوله تعالى اكلها دائم وان من دخلها لايخرج منها لقوله تعالى وماهم منها بمخرجين وقد ثبت ان الاشياء المخلوقة الآن هالكة ولايبقى الا وجهه سبحانه وان آدم قد خرج منها ولان دار الثواب لاتكليف فيها وقد كان آدم مكلفا بان لايقرب الشجرة فوجب ان يكون المراد بها جنة سوى دار الثواب ثم اختلفوا في انها في الارض اوفي السماء فمنهم من قال انها كانت في السماء السابعة استدلالا بقوله تعالى اهبطوا منها والهبوط يكون من علو الى سفل وقال الآخرون انها كانت في الارض ثم اختلفوا في موضعها فقال بعضهم انها كانت بارض فلسطين وقال آخرون كانت فيما بين فارس وكرمان وقال اصحابنا تسميتها بدار الخلد وتوصيف اكلها بالدوام مبني على دوامها بعد ان يدخلها المثابون جزاء لاعمالهم فالشئ الواحد قد يوصف باوصاف متضادة بحسب اختلاف الاوقات والاعتبارات وانها لاتكون دار التكليف في الآخرة (شيخزاده في اوائل البقرة)

بل المراد به هو الخروج عن الانتفاء به وهو لايستلزم الانعدام والانتفاء ولو سلم ان المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لاينافي قوله تعالى اكلها دائم لان المراد من قوله كل شيء هالك الاوجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته ﴿ باقيتان لاتفنيان ولا يفنى اهلهما ﴾ اى دائمتان لايطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل) كانه اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال ان قول المصنف باقيتان لاتفنيان ولايفنى اهلهما ينافي ماقيل من ان الجنة والنار تهلكان ولو لحظة فاجاب بقوله وماقيل (من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلاينافي البقاء) جواب اما (بهذا المعنى) اشارة الى قوله لايطرأ عليهما عدم مستمر (على انك قد عرفت) اشارة الى قوله على ان الهلاك لايستلزم الفناء (انه لادلالة في الآية) وهي قوله تعالى كل شيء هالك الاوجهه (على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما) وهم اصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار فاستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار اذا قهم الله العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم افنى الله تعالى الجنة والنار واهلهما احتجوا بقوله تعالى هو الاول والآخر واحتجوا بان القوة الجسمانية متناهية عدة ومدة فلابد من فنائها وبان الاحراق يفنى الرطوبة ٢ والبنية وهما بشرط الحياة فبقاء الحياة معه خروج عن قضية العقل اجيب ٣ عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحياة بخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السمندر ٤ فانه حيوان مأويه النار لايتأذى به والاولى ان يقال حياة الجهنمي تفنى وتجدد كل حين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ٥ (وهو) اى مذهب الجهمية (باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه) اى على مذهب الجهمية (شبهة فضلا عن حجة) اى دليلهم لايفيد شبهة اى دليلا ظنيا فضلا عن ان يكون حجة قطعية ﴿ والكبيرة ﴾ ٦ قد اختلفت الروايات ٧ فيها فروى ابن عمر ٨ رضى الله تعالى عنهما انها تسعة ٩ الشرك بالله) اى الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم (وقتل النفس) سواء قتل نفسه او غيره (بغير حق)

على القواعد الفلسفية الظاهرة العوار غير مستقيمة عند القائلين بالقادر المختار (حاشية كنقروى) وبهذا ظهر ان ماقاله بعض الاكابر من ان تسرمد العذاب لايدل عليه دليل قطعي وان اهل النار وان كانوا خالدين فيها ابدا لكن ينقلب عذابهم بعد مدة مديدة عذوبة ويكونون مستريحين فيها حينئذ فيظهر سر قوله سبقت رحمتي غضبي كلام مخالف لاجماع الامة ومخالف لظواهر النصوص سيما لقوله تعالى (كلما نضجت جلودهم) الآية فالحق انه قدس سره غير مصيب في هذه المسئلة (كنقروى عفا الله عنه)

(٤) حيوان موهوم (٤) وكذا النعامة يبلغ الحديد المحماة من غير تألم بل يلتذ به (حاشية مواقف)

(٥) ليذوقوا العذاب الآية

(٦) من المعاصي الكبيرة هي من الصفات الغالبة التي لاتكاد يذكر الموصوف معها (بريقة للخادمي) (٧) من حيث المفهوم ومن حيث العدد (ابن عرس) (احتراز)

(٨) اخرجه البخاري في الادب المفرد (عرس) (٩) وهو اصح

احتراز عن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط فى الدنيا لتعذر الطلب (وقذف) اى شتم (المحصنة ۲) بفتح الصاد وكسرها وهى الحرة المكلفة المسلمة العفيفة احصنها الله تعالى عن القبائح والزنا وبالكسر التى احصنت فرجها من الزنا ويشترط معها فى الرجم الدخول بنكاح صحيح (والزنا) وهو الوطئ فى قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطئ البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلاغيبة الحشفة وكذا وطئ المرأة ظنها زوجته اذفيه شبهة الملك ولذا لاحد فيه (والفرار عن الزحف)وهو الجيش الذى يرى لكثرته كانه يزحف زحفا اى يدب دبيبا والمراد ههنا الفرار عن الجيش فى الغزو لكن يجب ان يقيد بالمثل والضعف (والسحر) هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة باعمال يجرى فيها التعلم فيخرج المعجزة والكرامة اذلاشر فيهما ولا تعلم وقيل السحر فعل بشئ يخيل الناظرانه قدفعل الشئ الفلانى وما فعله او تخييل انه قتل فلانا وماقتله واشبه ذلك (واكل مال اليتيم) الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن واما ما اخذه قضاة الزمان حقا للقسمة فاصله مشروع اذا لم يعين له من بيت المال حق وكميته مشكلة (وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم) اى الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته والالحاد فى اللغة الميل عن القصد ولهذا سمى اللحد لحدا لانه فى ناحية الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ماليس منه يقال قد الحد فى الدين ولحد (وزاد ابو هريرة ۳ رضى الله تعالى اكل الربا)وهو زيادة احد البدلين فى البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان فى الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر اكله لكونه معظم منافعه (وزاد ٤ على رضى الله تعالى عنه السرقة) السرقة هو الاخذ خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان اوحافظ بلاتأويل شبهة ونصابها عشرة دراهم عند ابى حنيفة رحمه الله وربع دينار عند الشافعى رحمه الله تعالى وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله تعالى (وشرب الخمر) وهو المسكر من ماء عنب عند ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى والمسكر من اى

(۲) فمن قذف عفيفا او محصنة بصريح الزنا حد بطلب المقذوف (ملتقى)
(۲) والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية
(۳) اخرجه الشيخان من حديثه مرفوعا (ابن عرس)
(٤) امير المؤمنين
(٤) فصارت الكبائر اثنى عشرة وورد عد السرقة شرب الخمر مع الزنا من حديث عمران بن حصين اخرجه البخارى فى الادب المفرد بسند حسن (ابن عرس)

ماء كان نيأ اوغير نيئ عند الشافعى رحمه الله تعالى (وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شئ مماذكر ع) كالمسكروان كان من غير العنب (او اكثر منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايذاء الرسول فانه فوق عقوق الوالدين (وقيل كل ما توعد عليه) الضمير فى عليه عائد الى ما (الشارع بخصوصه) اى الله فى القرآن او الحديث كالحد فى الدنيا والوعيد بالنار فى الآخرة واكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديدا (وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عليها فهى صغيرة) ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (وقال صاحب الكفاية الحق انهما) اى الصغيرة والكبيرة (اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما) بل بالاعتبار (وكل معصية اذا اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة واذا اضيفت الى مادونها) فى الاثم (فهى كبيرة) فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة فى الشهادة دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث فرقوا بينهما بان الصغير تكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد فى الحديث ان الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر وحملوا عليه تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يجرى من الفرق بينهما بل معنى اقوى لا كلام فيه (والكبيرة المطلقة) بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة (هى الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة) اى حاصل الكلام (المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر ﴿ لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ﴾ لبقا التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين) اى بين الكفر والايمان يعنى ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التى هى جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذى هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا يأتى بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة واتى الاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة

واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر ملحق بشرب الخمر وضم اليها وشهادة الزور واكل الربوا والافطار فى نهار رمضان واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بغير عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكاة وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير (جلال)

(على)

على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ماذكرنا (بناء) مفعول لقوله حيث زعموا (على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) ولقائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزأ من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فلا تثبت المنزلة بين المنزلتين * اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافي بين الاستحقاقين عندهم * ورد عليه بقوله تعالى ان الله لايضيع اجر من احسن عملا وبانه لايحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربا اوجرعة من الخمر كمن خدم كريما مائة سنة ثم خالف امرا من اوامره ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل فعل افعال الطاعات واجبة اومندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لاينبغي ان يكون مذهبا للعاقل ﴿ولاتدخله﴾ اى العبد المؤمن ﴿في الكفر﴾ خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل ٢ الصغيرة ايضا كافر فانه لاواسطة بين الكفر والايمان) قيل ان النص قد نطق بصدور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء عليهم السلام فقد كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان قولهم (لنا) اى دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر (وجوه الاول ٣ ماسيجيء من ان حقيقة الايمان) اى الايمان الشرعي (هو التصديق القلبي ٤ فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به) اى بالتصديق القلبي (الا ٥ بماينافيه) وهو الكفر فمن وجد منه الاقرار باللسان وتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لايوصف بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مؤمنا فلا واسطة بين التصديق والتكذيب الا بالشك والتوقف وانه كفر بالاتفاق (ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة) في الزنا (اوحمية اوانفة) كلاهما بمعنى الغيرة (اوكسل ٦ خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب) من الله تعالى (ورجاء العفو ٧) العفو محو الجريمة من عفا اذا درس

(٢) بل ذهبت فرقة منهم الى ان مرتكب الصغيرة ايضا كافر بل قالت طائفة اخرى منهم من اقدم على فعل شيء لايدري احلال هو ام حرام كفر لانه يجب عليه التفحص اولا (ابن عرس)

(٣) الوجه

(٤) بما علم مجيئه به عليه السلام

(٥) بالاتصاف .

(٦) كما في ترك الصلاة

(٧) من اذنب ذنبا فعلم ان له ربا ان شاء ان يغفر له غفر له وان شاء ان يعذبه عذبه كان حقا على الله ان يغفر له الحديث عن انس من اذنب ذنبا فعلم ان الله قد اطلع عليه غفر له وان لم يستغفر الحديث عن ابي مسعود من اذنب وهو يضحك دخل النار وهو يبكي الحديث عن ابن عباس (جامع الصغير للسيوطي)

(والعزم) العزم في اللغة توطين النفس على الفعل (على التوبة) التوبة عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة والتوبة الرجوع ٢ فاذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف بها الباريء تعالى اريد بها الرجوع عن العذاب الى المغفرة والتوبة على ضربين ظاهر وباطن فالظاهر هي التوبة من الذنوب الظاهرة وهي مخالفات ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن توبة القلب من ذنوب الباطن وهي الغفلة عن الذكر حتى يتصف بحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه وتوبة النفس قطع علائق الدنيا والاخذ باليسير من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال في ممر الاوقات بانواع الخيرات والتفكر في بواطن الآيات وآثار المصنوعات الملكوتيات وترك التطلع للكرامات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه ويلقيه (لاينافيه) اى لاينافي الاتصاف بالايمان قوله مجرد الاقدام مبتدأ وقوله لاينافيه خبره (نعم) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اليس الاقدام على الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله نعم (اذا كان بطريق الاستحلال٣) اى عدالكفر حلالا او طلب كون الكبيرة حلالا (والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب) اى تكذيب الله تعالى ورسوله (ولانزاع في ان من المعاصى) اى بعض المعاصى (ماجعله الشارح امارة للتكذيب وعلم كون) اى كون ماجعله الشارح (كذلك) اى امارة معنى كذلك الكاف في موضع رفع اى الامر كذلك ويجوز ان يكون نصبها صفة لمصدر محذوف (بالادلة الشرعية كسجود) جمع ساجد (الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر) فاذا وجد ذلك العلامة ارتفع التصديق القلبي ولايكون الاقرار باللسان معتبرا (وبهذا) اى بما ذكرنا من قولنا ولانزاع في ان من المعاصى الى آخره (ينحل مايقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لايصير المقر) باللسان (المصدق) بالقلب (كافرا) بسبب (بشيء من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب اوالشرك الثاني ٤ الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى) اى على مرتكب الكبيرة

قوله تعالى ﴿قالا ربنا ظلمنا انفسنا﴾ الآية وقيل سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك لااله الاانت ظلمت نفسي فاغفرلي ذنوبي انه لايغفر الذنوب الاانت فتاب عليه رجع عليه بالرحمة وقبول التوبة انه هو التواب الرجاع على عباده بالمغفرة (قاضى) فاولئك اتوب عليهم بالقبول والمغفرة يعني ان التوبة اذا اسندت اليه تعالى بان قيل تاب الله عليه اويتوب يكون بمعنى القبول وقبول التوبة يتضمن ازالة العقاب عمن تاب ولذلك عطف المصنف المغفرة على القبول

(شيخزاده)

(٣) اى على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي (خيالى) اراد انه ليس المراد من الاستحلال عده حلالا على ما هو الظاهر لانه عين تكذيب الشارع والكلام فيما هو علامة عدم التصديق القلبي وان كان ظاهر حاله التصديق (حاشية كنقروى) (٤) اى الوجه الثاني في الاستدلال (كقوله

(كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) يعنى صادقا فى توبته ويقال تنصحون لله تعالى فيها من غير نفاق * سئل عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه عن توبة النصوص قال هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليه ابدا (وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهى كثيرة) اى الآيات والآحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة كثيرة * حاصل الوجه الثانى ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن عن الايمان وتدخله الكفر فما اطلق الله تعالى فى آياته ورسوله فى احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الآيات والآحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم (الثالث اجماع الامة) ٥الاجماع العزم على امر محكم لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى عصر على حكم شرعى (من عصر النبى عليه الصلاة والسلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء ٧) معطوف على بالصلاة (والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق) متعلق باجماع الامة (على ان ذلك) اى الصلاة والدعاء والاستغفار (لا يجوز لغير المؤمن) يعنى ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصى والدعاء والاستغفار عليه لأن الصلاة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز واللازم باطل وكذا الملزوم (احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق) من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق فى الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغابى وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها * والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها * والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر ومادام هو فى درجة التغابى او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة

(٥) الاجماع فى اللغة يطلق على معنيين احدهما العزم التام كما فى قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله عليه السلام لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل وبهذا المعنى يتصور من الواحد وثانيهما الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وفى الاصطلاح يطلق على اتفاق المجتهدين الخ وما هو حجة فى حقنا ان كان من الله فهو الكتاب والا فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان كان آراء جميع المجتهدين فهو الاجماع او رأى بعضهم فهو القياس ومخالفة الاجماع حرام بدليل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الى قوله وساءت مصيرا (كليات ملخصا)

(٧) وان كان مسيئا فتجاوز عنه ولقه الامن الخ (دعاء جنازه)

عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا
الفسق قسما ثالثا نازلا بين المنزلتين المؤمن والكافر (اختلفوا فى انه)
اى الفاسق (مؤمن وهو مذهب اهل السنة اوكافر وهو قول الخوارج
اومنافق وهو قول حسن البصرى) المنافق فى اللغة اشتقاقه من نافقاء
اليربوع ويكون لليربوع جحران احدهما نافقاء والآخر قاصعاء فيظهر
نفسه فى احدهما ويخرج من الآخر ولهذا سمى المنافق منافقا لانه يظهر
عن نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر ٤ احتج الحسن البصرى
بقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب
واذا ائتمن خان ٥ وبان من اعتقد ان فى البيت مهلكا لم يدخل فيه ولو دخل
فيه علم انه غير معتقد وجوابهما مامر من الوجوه الثلاثة ان الكبيرة لاتخرج
عن الايمان * واجيب عن الحديث ايضا بان هذه الثلاث اذا صارت ملكة
لشخص كانت آية نفاق والافلاقيل كل فعل اصر عليه الفاعل كان ملكة فعلم
منه ان اصرار الكبيرة آية النفاق (فاخذنا بالمتفق عليه) اى على الفاسق
(وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب
عنه) اى عن الوجه الاول (ان هذا) اى المذكور من الدليل (احداث
للقول المخالف لما اجمع ٦) اللام متعلق بمخالف (عليه السلف من عدم)
هو بيان مافى لما (المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا) لان المخالف
ماعليه القدماء باطل لامحالة (الثانى) اى الوجه الثانى للمعتزلة (انه) اى
مرتكب الكبيرة (ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستوون
حيث جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلاة والسلام لايزنى الزانى
حين يزنى وهو مؤمن ٨) وجه استدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله
وهو مؤمن وقع حالا من قوله لايزنى الزانى اى لايزنى الزانى حال كونه مؤمنا
(وقوله عليه السلام لاايمان لمن لاامانة له) وجه الاستدلال بهذا الحديث انه
الصلاة والسلام سلب الايمان عمن لايحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر
(ولا كافر) معطوف على قوله ليس بمؤمن (لما تواتر من ان الامة كانوا لايقتلونه)
اى مرتكب الكبيرة (ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه) اى مرتكب
الكبيرة (فى مقابر المسلمين والجواب عنه) اى عن الوجه الثانى (ان المراد

(بالفاسق)

(٤) وان صام وصلى زعم انه مسلم الحديث (٥) رواه ابو هريرة لايقال لااجماع مع مخالفة الحسن (خيالى) (٦) فان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبتا لمنزلة بين المنزلتين مع انه من اهل الاجماع فلم يثبت الاجماع على ذلك حتى يخالفه * لانا نقول ان الاجماع انما هو بالنظر الى الكفر المطلق والايمان اذ لامنزلة بينهما اجماعا والنفاق الذى اثبته الحسن رحمه الله تعالى كفر مضمر داخل فى الكفر المطلق الذى هو اعم من المضمر والمجاهر فلا تثبت المنزلة بين المنزلتين عنده ايضا كما هو عند السلف فلايلزم منه مخالفة الاجماع (خيالى مع حاشية كنقروى) (٨) ولايشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن ولايسرق حين يسرق وهو مؤمن

بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق) بدليل ما بعده من قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون (والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر) اي المنع (عن المعاصي) على معنى ان هذه الافعال ليست من شان المؤمن كأنها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي (بدليل الآيات) هذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله بدليل الآيات والاحاديث يعني ان بعض الآيات والاحاديث يدل صراحة على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا عليه فيحمل المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس (والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه الصلاة والسلام لابي ذر رضي الله تعالى عنه لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق ٣) قوله وان زنى وان سرق مقول القول (على رغم انف ابي ذر ٤) حين قال عليه الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يا رسول الله وان زنى وان سرق وكرر ذلك حتى قال عليه الصلاة والسلام وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر (احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك) اي الايمان (فاولئك هم الفاسقون وقوله تعالى ومن لم يحكم) اي ومن لم يعمل (بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكقوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب) معطوف على فان الفاسق (مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى) اي اعرض اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (وقوله تعالى لا يصليها) اي لا يدخل النار (الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم) واصل الخزي ذل يستحي منه والخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد على عموم الخزي الكامل فيلزم انحصار

---

(٣) عن ابي ذر قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة * قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق هكذا ثلاث مرات وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابي ذر اي وان ذل او كره او غضب وقيل وان اضطرب ابو ذر (شرح مصابيح) اي اتبخل يا اباذر برحمة الله فرحمة الله واسعة على خلقه وان كرهت ذلك (طيبي) (٤) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم اي على خلاف مراده اي لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق لمحذوف اي قلت هذا على رغم انفه (خيالي)

افراده وفى الكافر لانحصار افراد الجزئى مطلقا فيه (والسوء على الكافر الى غير ذلك) والسوء بالفتح الرداء والفساد وبالضم الضرر والمكروه (والجواب انها) اى النصوص (متروكة الظواهر) فالمراد من لم يحكم بما انزل الله اصلا ولانزاع فى كفره والفاسق محمول على الكامل فى فسقه لان مطلق الفسق لاينحصر فى الكفر بعد الايمان والعذاب على كذب مخصوص لاعام للاتفاق على عذاب اهل الكبيرة وهم ليسوا بمكذبين والمراد من الحديث من استحل ترك الصلاة عمدا فقد كفر (للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع) معطوف على النصوص (المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلااعتداد بهم ﴿والله لايغفر ان يشرك به ٢﴾ اى بالله الاشراك جعل احد شريكا باحد والمراد ههنا اتخاذ اله غير الله تعالى اى الكفر مطلقا لايغفر فان الكافر مطلقا من لاايمان له فان اظهر الايمان واضمر الكفر فمنافق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالهين فمشرك وان تدين بدين فكتابى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فدهرى وان كان مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزنديق (باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) وهو الاشعرى الى جواز غفران الشرك عقلا لان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد (وانما علم عدمه) اى عدم الغفران (بدليل السمع) لان عند الاشعرى لايقبح من الله شئ (وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة) يرد عليه لانسلم ان قضية الحكمة ذلك ولعل فى العفو حكمة لانعلمها يؤيده قول عيسى عليه السلام وان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم ولو سلم فلم لايكفى التفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر وسبيه وضرب الجزية عليه* اقول لما اخبر الله تعالى بخلود الكفر فى السقر علم منه ان قضية الحكمة ذلك لا العفو ولا مجازاة الدنيا فقط لكن بقى عليه ان امتناع مغفرته بقضية الحكمة هو معنى وجوبه وهو قول المعتزلة مقتضى الحكمة مقول بالاشتراك على معنيين الاول كون الحى بحيث يعلم الاشياء على ماهى عليه فى نفس الامر وثانيهما

(كونه)

(٢) المراد بالشرك مطلق (ط) الكفر بقرينة المقابلة لقوله تعالى ﴿ويغفر مادون ذلك الآية﴾ لان ذلك انما هو بالنظر الى ماعدا الكافر من مرتكبى الكبيرة والصغيرة وانما عبر بالشرك لما سيصرح به الشارح من ان فى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته وانما عبر به فى الآن لان كفار العرب كانوا مشركين وهم المخاطبون بالآية (خيالى مع كنقروى) (ط) ولو بتكذيب نبيه لان من جحد نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام مثلا فهو كافر ولو لم يجعل مع الله الها آخر والمغفرة منتفية عنه بلاخلاف (قسطلانى فى شرح البخارى فى بحث الايمان) * بيت * (محل عفو دكل شركك كناهى * يارين مشرك ايدرسه بيك كون آهى) (اسحق زنجانى)

كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامعة (التفرقة بين المسئ والمحسن) لان الله تعالى حكيم وهو الذى يضع كل شئ فى موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسئ وضع الشئ فى غير موضعه فكان ظلما وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف فى ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها (والكفر) اى والحال ان الكفر (نهاية فى الجناية) المصيبة (لا تحتمل) صفة الجناية (الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده) اى الكفر (حقا ولا يطلب له) اى للكفر (عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه) اى عن الكفر (حكمة وايضا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها ينافى الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب عنه بقوله وايضا (هو) اى الكفر (اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد) يعنى ان عذابه بحسب اعتقاده واعتقاده ابدا وجزاؤه ابدا (وهذا) اى الكفر (بخلاف سائر الذنوب ﴿ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ﴾ مع التوبة ٢ او بدونها) والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود * روى جابر رضى الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله عليه السلام وقال اللهم انى استغفرك واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلاته قال له على رضى الله تعالى عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضى من الذنوب الندامه ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس فى الطاعة كما ربيتها فى المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل اقل ما لا بد منه فى التوبة الندم على الماضى والترك فى الحال والعزم على ان لا يعود فى المستقبل قال الآمدى اذا اشرف على الموت فندم على فعل صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولو ندم على المعاصى لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة او المفصلة مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقيل لا تصح لان ندم المعصية

آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهى مقبولة عند الله تعالى لطفا وصرحة لا وجوبا * التوبة فى الشرع الندم على المعصية من حيث هى معصية والاقلاع عنها فى الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها * وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات * وقيد الحيثية لخروج الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض . وقيد الاقلاع فى الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال فى الحال * وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر * وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه مطلقا الندم فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ندما خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثانى ولا يصح التوبة الموقتة (٢ جلالى)

لكونها معصية يعم معاصى الازمان ثم الذنوب ثلاثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى فان الله يغفر فلما بلغ الى الذى بهته واغتابه فاذا جعله الذى بهته فى حل تاب الى الله تعالى فانا نرجو بان الله تعالى يغفر له وكذلك اذا زنى بامرأة ولم يكن لها زوج وان كان لها زوج فان ههنا مالم يجعله ذلك الرجل فى حل فان الله تعالى لا يغفر له لانه ههنا خصمه الادمى واذا جعل زنا ذلك الرجل فى حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفى بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته فى حل وعفو وعن كل خصومة بينى وبينك وذلك لان هذا صلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السالفة مالم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلاة والصوم والزكاة والحج فان التوبة لا يكفيه مالم يقض الصلاة وغيرها لان ههنا لم يأت بالتوبة على شرطها وشرط التوبة ان يؤدى ماترك فاذا لم يؤد ماترك فكأنه لم يثبت وذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغضب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فهذا كله التوبة لا تكفيه مالم يرض عنه خصمه ﴿ خلافا للمعتزلة ﴾ فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات للتنافى بين الاستحقاقين عندهم * ورد عليهم بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر كمن خدم كريما سنة ثم خالف امرا من اوامره ﴿ وفى تقدير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته ﴾ اى على ثبوت العفو يعنى فى المتن تقرير الآية لان المصنف ٢ قال ويغفر مادون ذلك٣ والآية فى الاصل العلامة الظاهرة ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اى لانها آية تبين ايا من اى او من اوى اليه واصلها اوية كثمرة او اوية كتمرة ابدلت عينها على غير قياس

(٢) اى فى تقرير المصنف هذا الحكم وهو غفران الشرك وتجويز غفران بقية الذنوب بهذه العبارة واطلاق الآية يقتضى جواز غفران الذنوب مطلقا فلذا قال مع التوبة وبدونها (ابن عرس)

(٣) معنى .

اوايية كرملة فاعلة او ايية كرمكة فاعلة او آئية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا (والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) نحو قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ٥ وقوله غافر الذنب وقابل التوب وقوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون (والمعتزلة يخصصونها) اى المغفرة (بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة) يعنى ان الله تعالى يغفر عندهم الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة * ورد بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص مادونه وايضا مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج عن مشية الله تعالى (وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الوارة فى وعيد العصاة) كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ان الفجار لفى جحيم الوعد يستعمل فى الخير والشر يقال وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا سقط الخير والشر قالوا فى الخير الوعد والعدة وفى الشر الايعاد والوعيد وقد اوعده اى وعده العقاب على الكبائر واخبر به فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم تخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال * حاصل الوجه الاول ان يقال لو كان الله يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر المطلقتين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين فى الآيات والاحاديث لكن اللازم باطل وكذا الملزوم (والجواب) على الوجه الاول (انها) اى الآيات والاحاديث (على تقدير عمومها) اى على المؤمنين والكافرين يعنى لا نسلم ان تلك الآيات والاحاديث عامة فى جميع العصاة لاحتمال ان يكون مختصة ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذى خص منه البعض (انما تدل على الوقوع) اى وقوع العذاب (دون الوجوب) اى وجوب العذاب حتى لا يجوز مغفرة * اذا سلم وقوع العذاب المخلد لهم ثبت دعوى المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب (وقد كثرت) اى والحال قد كثرت (النصوص فى العفو) اى عفو العصاة (فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد ٦ وزعم بعضهم ٧) من اهل السنة اى فى الجواب

(٥) اول الآية قل ياعبادى الذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله الآية (فى سورة الزمر)

(٦) اى يفرز المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال انه داخل فى عمومات الوعد من الآيات الدالة على جواز كونه معفوا كقوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) حيث وعد بالعفو عن كل ماسوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا (خلخالى فى حاشية الجلال) (٧) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم اى يسلك مسالكهم (خيالى)

عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضى عند الشافعى (٢ ان الخلف كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف) اى كيف يجوز الخلف من الله تعالى فى الوعيد (وهو) اى الخلف (تبديل للقول وقد قال) الواو للحال (الله تعالى مايبدل القول لدى) يعنى لاخلف لوعدى وقد قضيت ما انا قاض عليكم من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم مايبدل القول لدى لايكذب عندى فلا يغير القول عن جهته لانى اعلم الغيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضللتموهم (والثانى ان المذنب اذا علم انه لايعاقب على ذنبه كان ذلك) اى عدم العقاب (تقريرا له) اى للعبد (على الذنب واغراء للغير عليه) اى على الذنب (وهذا) اى التقرير والاغراء (ينافى حكمة ارسال الرسل) لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب والمعاصى (والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لايوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف) اى كيف يكون موجبا للظن (والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع) فحينئذ يكون عدم الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب الاغراء (بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا) الباء زائدة اى كفاه ﴿ ويجوز العقاب على الصغيرة ﴾ سواء اجتنب مرتكبها) اى الصغيرة (الكبيرة ام لا لدخولها) اى الصغير (تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وهذا يدل على جواز مؤاخذته تعالى بما دون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم على الاعم يستدعى جواز الحكم على الاخص (ولقوله تعالى لايغادر) اى لايترك (صغيرة ولا كبيرة الا احصيها) اى عدها (والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث) الدالة على جواز العقاب على الصغيرة (وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لابمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لايجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) اى صغائركم يعنى نكفر سيئات الخاطبين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة فيلزم دعوى المعتزلة لان دعويهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير

(الاجتناب)

(٢) واعلم ان خلف الوعد ليس بجائز اتفاقا لانه خلاف الكرم وحق العبد على الله احسانا * واما خلف الوعيد فظاهر ما فى بحر النسفى انه ليس بجائز عند المعتزلة لانه لايخلف الميعاد وجائز عند اهل السنة لان الله تعالى عند وعيده يجوز ان يعذب وان يغفر ولايعاقب * وحاصل مانقل الدوانى عن الوسيط للواحدى جوازه لما روى انس رضى الله تعالى عنه من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزله ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار ولان العرب لاتعد ذلك عيبا بل كرما وفضلا بل هو مستحسن عند الكل قال الموصلى * بيت * اذا وعد السراء انجز وعده * وان اوعد الضراء فالعفو مانعه *

الاجتنـاب (واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل) فيفيد الآية ان المجتنب عن الكفر يكفر عنه سيئاته جوازا لاوجوبا بالنصوص الواردة فى عذاب اهل الكبائر ولوحمل الكبـائر على مقابل الصغائر تفيد تكفير الصغائر وجوبا لان جوازه حاصل بلااجتناب عن الكبائر (وجمع الاسم) اى اسم الكبائر هذا سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المراد من الكبائر هى الكفر لانه لوكان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذى هو الكبائر بل قيل وان تجتنبوا كبيرة ماتنهون عنه الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر ليس هو الكفر لان الكفر واحد لاتعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر فلايكون الجواب المذكور جوابا عن الاستدلال المعتزلة اجاب بقوله وجمع الاسم (بالنظر الى انواع الكفر) كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك (وان كان الكل ملة واحدة فى الحكم) اى فى الكفر (او الى افراده) معطوف على انواع الكفر (القائمة بافراد المخاطبين بناء على ماتمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع) وهو تجتنبوا (بالجمع) وهو كبائر (تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم) اى ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم (ولبسوا ثيابهم) اى لبس كل واحد منهم ثيابهم فحينئذ يكون معنى الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان تجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيئاتكم ﴿ والعفو عن الكبيرة ﴾ اى من جملة اصول اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جائز (هذا مذكور فيماسبق) اى فى قوله ويغفر مادون ذلك (الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به) اى بالعفو (قوله ﴿اذا لم تكن عن استحلال﴾ وهو عد الشئ حلالا اويطلب كون الشئ حلالا قيل عفوها اذهابها ومحوها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة تبديلها كما قال الله تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعنى مكان الشرك الايمان ومكان القتل الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية والطاعة ويقال انه يبدل الله تعالى فى الآخرة مكان عمل السيئات حسنات * وروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه قال ان يوم القيامة اذا اعطى كتاب الانسان اليه فيرى فى اوله المعاصى وفى آخره الحسنات فلما رجع الى اول الكتاب رآى كله حسنات

ولقد احسن يحيى بن معاذ بقوله ان الوعد حق العباد على الله فلايخلف والوعيد حقه على العباد فان شاء عفا وان شاء اخذ ولولاها العفو والكرم لانه غفور رحيم وقال التفتازانى المحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقال الخيالى بل كذب منتف بالاجماع * ثم قال لعل مرادهم الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبقى اخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلاكذب ولاتبديل انتهى * والمفهوم من البعض انه لاكذب فى المستقبل وان اورد عليه وحاصل كلام الدوانى انه ليس بخلف لان نصوص الوعيد اما انشاء تهديدا او من قبيل عام خص منه البعض اى المذنب المغفور بالدلائل المفصلة اوبيان للاستحقاق لا الوقوع فحاصل كلام الدوانى هو الجواز وان لم يكن على طريق الخلف (بريقة الخادمى مجلد اول)

فحينئذ لاتكرار ٢ ﴿ والاستحلال كفر ﴾ اى اعتقاد حلها صغيرة اوكبيرة اذاعلم حرمتها بدليل قطعى بخلاف استحلال البنج فان فى حرمته خلافا كما ذكر فى التوضيح وفى شرح المجمع لابن ملك (لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق القلبى (وبهذا) اى باستحلال المعصية (يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار) كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار خالدين فيها والفرق بين السيئة والخطيئة والسيئة قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة فيما يقصد بالعرض لانه من الخطأ وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ابدا (٣ اوعلى سلب الايمان عنهم) معطوف على تخليد العصاة مثل قوله تعالى وماهم بمؤمنين ﴿ والشفاعة ٤ ثابتة للرسل والاخيار ﴾ مثل الاولياء والعلماء والزهاد ﴿ فى حق اهل الكبائر بالمستفيض ٥ من الاخبار ﴾ فى الحشر وبعد دخول النار فى حق اهل الكبائر * فان قلت الحكم فى المكروه ان يستحق مرتكبه حرمان الشفاعة كما ذكر فى التلويح فيكون حرمان اهل الكبائر اولى * قلت استحقاق حرمانها لايوجب حرمانها بالفعل (خلافا للمعتزلة وهذا) اى الخلاف (مبنى على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم) اى المعتزلة (لما لم يجز العفو لم تجز) اى الشفاعة * اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة جائز عندهم اذا اجتنب الكبائر مع ان الشفاعة لها لاتجوز قلنا العفو عن الصغيرة واجب عندهم والشفاعة انما تكون لجائز الطرفين لترجيح احدهما (لنا قوله تعالى واستغفر ٦) خطاب للنبى عليه الصلاة والسلام (لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) اى لذنب المؤمنين والمؤمنات وقد مر ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم (وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب) اى طريق (هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا) اى وان لم يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة (لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم) البأس الشدة ومنه يقال لابأس عليك يعنى لاشدة عليك فيقال لهذا سمى الحرب بأسا لان فيه شدة (معنى) اسم كان (لان مثل هذا المقام) اى مقام تقبيح حالهم (يقتضى ان يسموا بما يخصهم اى

(الكفار)

---

(٢) والاصل ان من اعتقد الحرام حلالا فان كان حراما لغيره كالغير لايكفر وان كان حراما لعينه فان كان دليله قطعيا كفر والا فلا (حاشية طحطاوى على الدر المختار فى باب المرتد)

(٣) يؤول النصوص الدالة

(٤) اى المقبولة اذ لانزاع فى وقوع الشفاعة الغير المقبولة على ماشهدت به النصوص القاطعة (كنقروى)

(٥) المستفيض عند بعض الائمة مايساوى المشهور وهو الذى يرويه ثلاثة جامعة لشروط الرواية لكن الاصح المستفيض مايرويه اكثر من ثلاثة بشرط ان لايظهر فيه حد التواتر لكن الظاهر ههنا انه بمعنى المشهور على مايظهر من تقرير الشارح (كنقروى)

(٦) وقد امر بها عليه السلام على العموم دون استثناء اهل الكبائر (ابن عرس)

(٥) والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى (يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضى له قولا) وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر فعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة من الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى الخ وهو مشفع اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع فى جميع الانس والجان الا ان شفاعته فى الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيامة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة قال الله تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) ولا يرد مطلوبه لقوله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) ولما ورد فى الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هو الشفاعة الكبرى الذى خص بعض العلماء المقام المحمود به (جلالى)

الكفار (لا بعمومهم وغيرهم) فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين اما الشفاعة ٥ لدرء العذاب اولزيادة الثواب فالآية عنه مطلق فيجرى على اطلاقه (وليس المراد) من هذه الآية (ان تعليق الحكم) وهو عدم نفع الشفاعة (بالكافر يدل على نفيه) اى الحكم (عما عداه) فثبت الشفاعة للمؤمنين (حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة) تميز (على من يقول بمفهوم المخالفة) يعنى انا لم نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لما لم تفد شفاعة الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل نستدل باسلوب هذا الكلام ومقتضى الكلام يعنى بل نستدل بقولنا والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثانى مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعى دون البعض الآخر كالحنفى (وقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو مشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى) اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ آحادها حد التواتر (واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا تقبل) بالتاء والياء (منها) اى من النفس (شفاعة) هذه الآية نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن وهو اسحق ذبيح الله ردا عليهم يعنى لا ينفع فى ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعا (وقوله تعالى ما للظالمين من حميم) اى قريب (ولا شفيع يطاع) اى يقبل (والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة) يعنى لا نسلم اولا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص وعموم الازمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلمنا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا وتلفيقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة فى كلام الله تعالى غير جائزة

(ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة) جواب لما (بالعفو) الجار متعلق بقالت (عن الصغائر مطلقا) اى سواء كان مرتكبا يموت قبل التوبة اوبعدها بالتوبة (وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب) اى طلب زيادة الدرجة للمشفوع يعنى قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب لالدرء العقاب (وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب) عن الكبائر (ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم) اى المعتزلة (فلامعنى للعفو) قيل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو غايته ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لاينافى ثبوته (واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية) لاعلى ماذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لاتكون الالدفع المضار والالكنا شافعين للنبى عليه الصلاة والسلام حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا ولو شرط ان كون الشفيع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا اعلى قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغير لالنفسه يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سمى شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له فى طلب نجاته اوزيادة ثوابه ولذا لايطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه وانما لم تطلق على دعائه للنبى عليه الصلاة والسلام اما لاشتراط العلو فى الشفيع اولاشتراط العجز فى المشفوع له * ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما ان الشفاعة تطلق عليه مطلقا اومع الشرط المذكور فبحث لغوى لابحث فيه كذا اطلاقه على تخفيف الكافر بدعاء الرسول كما ورد الخبر الصحيح (واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار) وان ماتوا من غير توبة) اى من جملة اصول اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار (لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره (٥) اورد عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن مغفوة باجتناب الكبائر فامعنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر * اجيب بان حسنة الكافر تؤثر فى نقص عقابه وسيئة المؤمن تؤثر فى نقص ثوابه

(٥) ومعنى رؤية مايعادل الذرة من خير وشر اما مشاهدة اجزيته فمن الاولى مختصة بالسعداء والمخصص قوله اشتاتا اى فمن يعمل من السعداء مثقال ذرة خيرا يره والثانية بالاشقياء بقرينة اشتاتا اى فمن يعمل من الاشقياء مثقال ذرة شرا يره وذلك لان الحسنات الكافر محبطة الكفر وسيئات المؤمن المجتنب عن الكبائر مغفوة وماقيل من ان حسنة الكافر تؤثر فى نقص العقاب يرده قوله تعالى (وقدمنا الى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) واما حسنات الكفار فمقبولة بعد اسلامهم واما مشاهدة نفسه من غير ان يعتبر معها الجزاء ولاعدمه بل يفوض كل منهما الى سائر الدلائل الناطقة بعفو صغائر المؤمن المجتنب واثابته بجميع حسناته وبحبوط حسنات الكافر ومعاقبته بجميع معاصيه فالمعنى ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ليس من مؤمن ولا كافر عمل خيرا اوشرا الااراه الله اياه اما المؤمن فيغفر له سيئاته ويثيبه بحسناته واما الكافر فترد حسناته تحسيرا له (تفسير روح البيان) (وقيل)

وقيل الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قيل فعلى الجوابين لايتعين
الخروج من النار كما قاله الشارح المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة
الحمراء قال مقاتل اصغر نملة فى الارض ويقال الذرة مايرى فى شعاع الشمس
الخير يجىء على وجوه احدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اى المال
والثانى الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اى ايمانا والثالث
الافضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين والرابع العافية كقوله تعالى
وان يمسسك الله بخير والخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير
اى اجر (ونفس الايمان) هذا جواب مايقال وهو ان يقال يمكن ان يرى
العاصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجاب بقوله ونفس الايمان
(عمل خير لايمكن ان يرى جزاؤه) اى عمل خير (قبل دخول النار ثم يدخل
النار فيخلد لانه) اى رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار (باطل بالاجماع ٤)
لانه لو جوزى لزم دخوله فى الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لايكون الا فى الجنة
ولو دخل فى الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لايلزم من دخوله فى النار
ان يكون خالدا فيها لان الخلود فى النار مختص بالكافرين (فتعين الخروج
من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس) الفردوس
البستان الذى فيه الكرم والاشجار والجمع فرادس ومنه جنة ٥ الفردوس
(الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع
ماسبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان
وايضا) دليل عقلى (الخلود فى النار من اعظم العقوبات ٦ وقد جعل)
اى والحال قد جعل الخلود (جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات
فلو جوزى به) اى بالخلود فى النار (غير الكافر كانت زيادة على قدر
الجناية فلا يكون) الله (عدلا) لاستوائه مع الكفر فى الابدية * يرد عليه
جواز التفاوت بالشدة والضعف (وذهبت المعتزلة الى ان من دخل
النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم)
الذى لايصدر عنه ذنب وعصيان (والتائب وصاحب الصغيرة
اذا اجتنبوا عن الكبائر ليسوا) اى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة

(٤) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (خيالى)

(٥) من قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجرى من تحتها الانهار ذلك الفوز الكبير) وقوله عليه السلام (من قال لا اله الا الله دخل الجنة)

(٦) اى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لايزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والافتصرفه تعالى فى ملكه لايوصف بالظلم (خيالى)

اذا اجتنبت الكبائر (من اهل النار على ماسبق من اصولهم) اى المعتزلة (والكافر مخلد فى النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلاتوبة لوجهين الاول انه) اى صاحب الكبيرة (يستحق العذاب وهو) اى العذاب (مضرة خالصة دائمة) اى لاينقطع ابدا (فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة) والمتنافيان لايجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة كما تحبط بالكفر يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس كقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الآية قال ابو على وابو هاشم ان المعاصى تحبط الطاعات اذازادت عليها واذا زادت الطاعات احبطت المعاصى (والجواب منع قيد الدوام) بان يقال لانسلم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة فلاتنافى بين لثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب ولوسلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافى الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولوسلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر (بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل من الله والعذاب عدل فان شاء عفاه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة) بان يقال لانسلم ان صاحب الكبيرة الذى مات بلاتوبة يستحق العذاب بالمعنى الذى قصدوه وهو وجوب العذاب (والثانى النصوص الدالة على الخلود) اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة (كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد) اى يتجاوز (حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمنين لكونه مؤمنا) اى لاجل كون المؤمن مؤمنا (لايكون الا كافرا ٢ وكذا من تعدى جميع الحدود) اى جميع المنهيات والمشروعات (وكذا ٣ من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب) والضمير البارز فى شملته راجع الى من (ولوسلم انه غير كافر) اى ولوسلم الخلود على معناه الاصلى (فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد) فخلود الكفار لامعارض له فبقى على ظاهره

(٢) يعنى ان القاتل قصد قتله لاجل ان المقتول مؤمن ومن قتل بهذا القصد يكون كافرا

(٣) لايكون الا كافرا

(وخلود)

وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث * قال حجة الاسلام الكفرة ثلاث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهو المجاورون لدار الاسلام لاعذر لهم فهم الخالدون فى النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسمعوا ان كذابا ملتبسا اسمه محمد ادعى النبوة ومنهم من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفريقين معذور فى الكفر ونقل مثله عن الاشعرى (ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) اى عدم خلود صاحب الكبيرة فى النار (كامر) اعلم ان اهل النار لم يقنط من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودى اهلهما بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتألموا حتى آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكرهوه وتعذبوا به كالجعل يستطيب الروث ويتألم من الورد ﴿٤ والايمان﴾ فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله) معنى الاذعان يقال اذعنى بحق اى طاوعنى لما كنت التمس منه (وجعله صادقا) اى جعل حكم المخبر صادقا (افعال) اى الايمان من الافعال (من الامن) والهمزة فى الاصل للتعدية بمعنى جعل الغير امينا من الكذب او للصيرورة بمعنى ان المصدق صار ذا امن من تكذيبه لغيره فقوله (كان حقيقة آمن به) اى لفظ آمن به (امنه) اى المخبر (التكذيب) اى عن التكذيب (والمخالفة) بكلمة الظن اما لاحتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان العرفى بالايمان اللغوى هذا الذى هو من الامن (يتعدى) اى بالايمان (باللام) لاعتبار معنى الاذعان والقبول (كما فى قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام) لابيهم (وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وبالباء) لاعتبار معنى الاعتراف (كما فى قوله عليه الصلاة والسلام الايمان ان تؤمن بالله) جواب على السائل عن الرسول عليه الصلاة والسلام ما الايمان (الحديث) اى قرأ الحديث او تمم الحديث (اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق) كما قال بعض المحققين (ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر) اى ليس تصور نسبة الصدق الى الخبر او المخبر (من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك) اى لوقوع نسبة الصدق الى الخبر او المخبر فى القلب (بحيث يقع عليه

(٤) والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كان المصدق آمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف (قاضى) ثم الايمان بهذا المعنى منقول من الايمان بمعنى جعل احد آمنا من امر فان الايمان افعال من الامن يقال آمنته فلانا اى جعلته آمنا منه وآمنته غيرى اى جعلت غيرى آمنا منه والثلاثى منه يتعدى الى مفعول واحد واذا نقل الى باب الافعال قيل يجوز فى آمن ان يتعدى الى مفعول ثان وان يكون بمعنى صار ذا امن فان الهمزة اذا دخلت على الفعل اللازم عدته واذا دخلت على الفعل المتعدى فاما ان تعديه الى مفعول ثان او تجعله لازما على معنى الصيرورة (شيخزاده جلد اول)

اسم التسليم) اى الانقياد وتسميته تسليما لزيادة توضيح لمعنى الاذعان (على ماصرح به الامام الغزالى) حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون مقابلا للانكار (وبالجملة هو) اى الايمان والتصديق (المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن ٢ وهو معنى التصديق ٣ المقابل للتصور حيث يقال) تعليل لقوله المقابل (فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) اى صرح بان التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى بعينه المعبر عنه بكرويدن (فلو حصل هذا المعنى) اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة فى هذا المقام (لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه) اى على بعض الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد للصنم لا لتعظيمه لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه (من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب) اى تكذيب الله ورسوله (والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ماجاء به النبى عليه الصلاة والسلام وسلمه واقربه وعمل به ومع ذلك شد الزنار ٤ بالاختيار اوسجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك) اى شد الزنا وسجود الصنم (علامة للتكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ماذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى ٥ التصديق ٦ فاعلم ان الايمان فى الشرع) هو التصديق بما جاء به من عند الله (فيكون المعنى الشرعى للايمان اخص من المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعى هو التصديق النبوى (اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ماعلم بالضرورة) اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار الى نظر والاستدلال كوجوب الصانع ووجوب الصلاة الخمس ووجوب صوم رمضان والزكاة والحج وحرمة الخمر ٧ وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد عليه الصلاة والسلام * قوله ماعلم بالضرورة يخرج ما لا يعلم بالضروريات كالاجتهاديات فلهذا لايكون منكر الاجتهاديات كافرا (مجيئه به) والضمير فى مجيئه عائد الى ما فى ماعلم والضمير فى به عائد الى النبى

(عليه)

(٢) الباء حرف جر بكسر الكاف الفارسية وفتح الراء وكسر الواو بالمد وفتح الدال وسكون النون (عصام) كرويدون ايناثمق تصديق معناسنه وطاپمق وطبيعت وطوق قويمق (نعمة الله)

(٣) ولايريد بهذا الكلام ان التصديق هنا من اقسام العلم الذى هو حصول صورة الشئ فى العقل بل اراد ان مجرد التصور لايكفى فى الايمان بل لابد فيه من التصديق وان كان هذا التصديق فوق ذلك التصديق لانه لابد فيه من القبول بحيث يقع عليه اسم التسليم

(٤) اولبس الغيار (شرح مواقف)

(٥) لفظ

(٦) اى الاذعان المذكور

(٧) والزنا

عليه الصلاة والسلام (من عند الله اجمالا) اى تصديقا اجماليا (وانه) اى الاجمال (فى الخروج عن عهدة الايمان) يعنى جاء من حق الايما وهذا الكلام من قبيل قول العرب حرج من حقه جاء من حقه ويكفى الاجمال فيما لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا حتى لولم يصدق بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا (فلا ينحط درجته) اى درجة التصديق الاجمالى (عن الايمان التفصيلى) اى من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغيرذلك من العبادات (فالمشرك ٣ المصدق بوجود الصانع وصفاته لايكون مؤمنا الا بحسب اللغة) لان الايمان فى اللغة التصديق والمشرك صدق بوجود الصانع لان قولنا الله واحد تصديق (دون الشرع لا خلاله) اى المشرك (بالتوحيد) اى توحيد الله الذى هو من جملة ماجاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يوجد الايمان الشرعى وان وجد الايمان اللغوى (واليه) اى الى عدم ايمان المشرك (الاشارة بقوله تعالى ٤ ومايؤمن ٥ اكثرهم بالله الاوهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك يقال الشرك ثلاثة * اولها ان يعبد غيره * والثانى ان يطيع مخلوقا بمايأمره من المعصية * والثالث ان يعمل لغير وجه الله فالاول كفر والآخران معصية فلابد من حمل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوى ﴿ والاقرار به ﴾ اى باللسان الا ان التصديق ركن) منه لايحتمل السقوط اصلا) اى لافى حالة الاختيار ولا فى حالة الاكراه حتى لو زال التصديق القلبى بالاكراه كان كافرا دون مؤمن (والاقرار قد يحتمله) اى يحتمل السقوط (كما فى حالة الاكراه) حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو فى الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا اوجزأ فى الحالين جائز فى الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط يقدر فى حكم الثابت كما فى حالة الاكراه وكما فى الاخرس لكن ثبوت اشارته مناب اقراره (فان قيل قد لايبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) اى عن علم حصوله فى القلب واما حال التذكر

---

(٣) تفريع على صدر التعريف فان هذا المشرك لم يصدق نبينا صلى الله عليه وسلم فى شئ ان كان لم يؤمن ببعثه او لم يصدقه فى جميع ماجاء به ان كان صدقه فيما عدا التوحيد فلم يقم به الايمان الشرعى (ابن ابى شريف)

(٤) فى اواخر سورة يوسف

(٥) اى فى اقراره بان الله تعالى خالقه وخالق السموات والارض الا وهو مشرك حيث يثبت شريكا آخر فى المعبودية تقول عبدة الاصنام الله ربنا وحده والاصنام شركاؤه فى استحقاق العبادة وقالت اليهود ربنا الله وحده وعزير ابن الله وقالت النصارى ربنا الله وحده والمسيح ابن الله وليس المراد بقوله وما يؤمن اكثرهم حقيقة الايمان ولكن المعنى ان اكثرهم مع اظهارهم الايمان بالسنتهم مشركون (شيخزاده فى اواخر سورة يوسف جلد ثانى)

فلا ذهول عما فى القلب وان ذهل عن تذكره وحصوله فى القوة الدراكة (ولو سلم ٢ فالشارع جعل المحقق) اى التصديق القلبى (الذى لم يطرأ عليه) اى لم يعرض على المحقق (مايضاده ٣ فى حكم الباقى) فان التصديق وان لم يبق فى حالة النوم والغفلة الا انه فى حكم الباقى لانه لم يطرأ عليه مايضاده (حتى كان المؤمن) اى لفظ المؤمن (اسما لمن آمن فى الحال اوالماضى ولا يطرأ) اى والحال لايطرأ (عليه) اى على الايمان (ماهو علامة التكذيب هذا الذى ذكره) اى الذى ذكره المصنف (من ان الايمان) بيان الذى (هو التصديق والاقرار) باللسان (مذهب بعض العلماء) خبر هذا الذى (وهو) اى ماذكر (اختيار الامام شمس الائمة) السرخسى (وفخر الاسلام) صاحب الكشف البزدومى وهو المروى عن ابى حنيفة وهو الاولى لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة من الايمان فالتصديق حصة الروح والاقرار حصة الجسد وانما خص الاقرار به لكونه اخف وابين من سائر اعمال الجسد (وذهب جمهور المحققين ٤ الى انه) اى الايمان (التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط ٥) لانه جزء من الايمان (لاجراء الاحكام فى الدنيا) كالصلاة عليه فى وقت موته (لما التصديق بالقلب امر باطن) لايطلع عليه احد (لابد له من علامة ٦ فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عندالله ٧) لان التصديق القلبى الذى هو حقيقة الايمان موجود (وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا) لانتفاء شرطه واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لايكون تارك الاقرار مؤمنا عندالله تعالى ولا يستحق النجاة عن خلود النار * ثم الخلاف فيما اذا قدر التكلم وتركه لاعلى وجه الاباء اذا العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا ٨ لكونه من امارات الانكار (ومن اقر بلسانه يصدق بقلبه كالمنافق ٩ فبالعكس) يعنى مؤمن فى احكام ١٢ الدنيا وان لم يكن مؤمنا عندالله تعالى (وهذا) اى ماذكر من ان الايمان هو التصديق القلبى والاقرار باللسان لاجراء الاحكام فى الدنيا (هو اختيار الشيخ ابى منصور ١٣ والنصوص معاضدة) اى مقوية (لذلك) اى لكون الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط (قال الله تعالى اولئك كتب

(٢) منافاة النوم والغفلة للتصديق (٣) من الجحود والانكار (٤) ثم اختلف فى ان مجرد التصديق القلب هل هو كاف لانه المقصود ام لابد من اقتران الاقرار به للتمكن منه ولعل الحق هو الثانى (قاضى فى اوائل سورة البقرة (ط) (شيخزاده) (ط) وتفصيل هذه المسئلة فى الشفاء الشريف فى الباب الاول من القسم الثانى (٤) من الماتريدية والاشعرية (عرس) (٥) لاشطر (٦) ظاهره يدل عليه جعل اللسان على الفؤاد دليلا (عرس) (٧) وفى نفس الامر (٨) كابى طالب (٩) الذى يظهر الاسلام ويخفى الكفر (١٢) لما ان الشرع جعل الاقرار دليل الايمان وكل السرائر الى الله (ابن العرس) (١٣) اى الماتريدى

(فى)

(في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان) الاطمينان سكون النفس عن الاضطراب لشبهة (وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم ٣) لايقال يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوى الذى هو جزء الايمان الشرعى خصه بالذكر لكونه اصلا مستتبعا لغيره فلا ينفى كون الاقرار ركنا آخر * لانا نقول الاصل في عبارة الشارح رحمه الله تعالى هو المعنى الشرعى فيكون الاقرار ركنا آخر احتمالا عن دليل قيل كفى به دليلا انه لم يحكم على ايمان احد الابعد اقراره (وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك) اى تصديقك (وقال عليه السلام لاسامة) رضى الله تعالى عنه (حين قتل) اى اسامة رضى الله تعالى عنه (من ٤ قال) مفعول قتل (لا اله الا الله هل شققت قلبه ٤) اى قال عليه الصلاة والسلام ولم قتلته يا اسامة قال اسامة علمته انه ماقال بقلبه قال عليه الصلاة والسلام هل شققت قلبه (فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان) دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام الورود على المذهبين السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان وهو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق القلبي والاقرار عن التصديق القلبي فقط كما هو المفهوم من المذهبين السابقين ولكن الظاهر ايراده على المذهب الذى هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي (والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه) فعلم من معرفة اهل اللغة ومن قناعة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه رضى الله تعالى عنهم ان الايمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما ولا التصديق القلبي (قلت لاخفاء في ان المعتبرة في التصديق عمل القلب) اى ان التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان (حتى لو فرضنا) هذا دليل على ان التصديق عمل القلب لا عمل اللسان (عدم وضع لفظ التصديق لمعنى اووضعه غير التصديق القلبي) اى الاذعان والقبول (لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي

---

(٣) قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا اذالايمان تصديق مع ثقة وطمانينة قلب ولم يحصل لكم والا لما مننتم على الرسول بالاسلام وترك المحاربة ولكن قولوا اسلمنا فان الاسلام انقياد ودخول في السلم واظهار الشهادتين ولما يدخل الايمان في قلوبكم توقيت لقولوا فانه حال من ضميره اى قولوا اسلمنا مادمتم على هذه الصفة وهى ان لم يدخل الايمان في قلوبكم (قاضى وشيخزاده في الحجرات)

(٤) هو رجل من اهل فدك اسمه مرادس بن نهيك وكان قداسلم ولم يسلم من قومه غيره (شيخزاده جلد اول في سورة النساء)

(٥) وشق متعد بنفسه وعداه بعن لتضمينه معنى التفتيش اى شققت قلبه لتفتش عما فيه من الاعتقاد أقاله ماقاله خوفا ام لا وهو كناية عن استحالة الوقوف عليه لانه بشقه لايدرى مافيه والذم فيه ظاهر لما فيه من التوبيخ على مالا يليق به (شرح شفاء الشريف للشيخ شهاب الدين في اوائل القسم الثاني) (٥) ولاتقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحيوة الدنيا فعندالله مغانم كثيرة الآية نزلت الآية في مرداس بن نهيك (شيخزاده)

صلى الله تعالى عليه وسلم ومؤمن به ﴾ اى بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم يعنى وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لو فرضنا الى آخره الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لايتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب او تصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن شرط الدلالة على التصديق القلبى وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لايتوجه عليهم لعل مراد الشارح رحمه الله تعالى تأييد المذهب السابق لا الرد على مخالفيهم ﴿ ولهذا ﴾ اى ولاجل ان مجرد الاقرار باللسان لايكفى فى الايمان ﴿صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان﴾ وهم القوم الذين يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب ﴿ قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا﴾ باللسان دون القلب ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا﴾ اى الانقياد الظاهر دون الانقياد الباطن ﴿واما المقر باللسان وحده فلانزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة ﴾ هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ماذكرتم من الجواب يلزم ان لايكون المقر باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلايكون ذلك الجواب جوابا فاجاب عنه بقوله واما المقر باللسان وحده فلانزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة ﴿ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع ٥ فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من متكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر ٦ المنافق ٧ فدل على انه لايكفى فى الايمان فعل اللسان﴾ بل لابد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه ان معرفة اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه باعتبار دلالته على التصديق القلبى ﴿وايضا﴾ يحتمل ان يكون عطفا على قوله قياس والنصوص متعاضدة لذلك فيكون المعنى كما ان النصوص متعاضدة لذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع الجوابين السابقين فيكون المعنى كما ان الجوابين السابقين يدلان على ان الايمان هو التصديق القلبى كذلك الاجماع المنعقد على ذلك ﴿الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان

(٥) اى النزاع فى الايمان الحقيق الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية (شرح مواقف)

(٥) قال الكرامية بانه مؤمن بناء على ان الايمان هو التصديق باللسان وقلنا ليس بمؤمن فيما بينه وبين الله تعالى قطعا لكن الكرامية مطبقون على تخليد هذا المؤمن فى النار وانه محشور مع الكفار لانهم وان قالوا بان حقيقة الايمان هى التصديق باللسان فان شرط كونه منجيا فى الآخرة عندهم مطابقة الاعتقاد القلبى له ونحن نوافقهم على اجراء احكام الايمان عليه فى الدنيا فرجع الخلاف الى اطلاق لفظى (ابن عرس)

(٦) مع تصديقه باللسان

(٧) قال الله فى حق المنافقين ولاتصل على احد منهم مات ابدا ولاتقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله (عرس)

(٢) كمرض او اغماء او عته او اكراه على عدم الاقرار ولو كان الايمان هو التصديق

ومنعه منه) اى من الاقرار باللسان (مانع ٢ من خرس ونحوه فظهر)
مما ذكرنا (ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على مازعمت الكرامية)
ان زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى ان من اضمر الكفر واظهر
الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار كذا فى شرح المقاصد
والمذكور فى تفسير القاضى مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة
اذا خلى قلبه عن اعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق
بينهما بان ماذكره القاضى الايمان المنجى من النار والاول هو الايمان
مطلقا (ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان ٣
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار) المصنف (الى نفى ذلك
بقوله ﴿ فاما الاعمال ﴾ اى الطاعات فهى ﴿ تتزايد فى نفسها ﴾ يوما فيوما وساعة
فساعة ﴿ والايمان لايزيد ولاينقص ﴾ فههنا) اى فى بحث الايمان (مقامان
الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو
التصديق القلبى) اى لما ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى
كما ذهب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى
كلا التقديرين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لايكون حقيقة الايمان عبارة
عما ذكر وهو خلاف ما ثبت بالدليل (ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف
عليه) اى العطف يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس بداخل فى الايمان
لان الشئ لايعطف على نفسه ولا الجزء على كله ٤ قوله مع القطع بان العطف
الى آخره ممنوع لجواز ان يعطف على الشئ مايدخل فيه لنكتة كما قال الله
تعالى تنزل الملئكة والروح والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالايمان
بلا عمل كشجر بلاثمر (وورد) فى الكتاب (ايضا جعل الايمان شرط صحة
الاعمال كما فى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) وهذه
الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرطه (مع القطع
بان المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان
الشرط لو كان داخلا فى المشروط لزم ان يكون الشئ شرطا لنفسه

باللسان لم يكن هذا المصدق مؤمنا (عرس)

(٣) الشرعى

(٤) واما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فبتأويل جعله خارجا من الكل لاعتبار خطابى وهو ان جبرائيل عليه السلام لكمال علوه وبلوغه الغاية القصوى من الكمال كأنه جنس آخر غير جنس الملائكة فصح عطفه واما فى ظاهر الحال فلايصح هذا العطف كما ههنا وكفى به (ط) حجة فى امثال هذا المقام هذا اذا كان المراد بالروح جبرائيل واما اذا كان المراد به خلق آخر اعظم من الملائكة كما فى بعض التفاسير فلايرد به السؤال قطعا (خيالى مع حاشية كنقروى)

(ط) اى كفى ظاهر اقتضاء المعطوف المغايرة بينهما حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزأ من الايمان (شجاع)

لان شرط الكل شرط لكل جزء من اجزائه (وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) كما فى قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (على ماس مع القطع بانه لاتحقق بالشئ بدون ركنه) اى لو كان الاعمال جزأ من الايمان لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض الاعمال لان الكل لايوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذا الملزوم (ولايخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها) اى الطاعات (لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا) ان لايكون حجة (على مذهب من ذهب الى انها) اى الاعمال (ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان) لكن يخرج عن الايمان الكامل (كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام والثانى ان حقيقة الايمان لاتزيد) بانضمام الطاعات (ولاتنقص) بارتكاب المعاصى هذا عند ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى واختيار امام الحرمين وذهب الاشعرى والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المحكى عن الشافعى وكثير من العلماء (لما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان) ولو تقليدا كما ذهب اليه جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذى لايخطر بالبال نقيضه فى حكم اليقين ومنع الاشعرى المعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم منهم من اكتفى بابتنائه على قول الرسول او الاجماع ولم يشترطوا الاستدلال العقلى ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف فى الذين نشأوا فى دار الاسلام وتواتر عندهم حاله النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومعجزاته ولا فى الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ على شاهق الجبل ولم يتفكروا فى خلق السموات والارض (وهذا لايتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لاتغير فيه اصلا والآيات الدالة) جواب مايقال وهو ان يقال واذدل دليلكم

بالعمل كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث وقد جاء بمعنى الايمان الكامل وهو المقرون بالعمل كما فى حديث الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان والايمان بهذا المعنى هو المراد بالايمان المنفى فى قوله عليه الصلاة والسلام لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن فالخلاف فى المسئلة لفظى لانه راجع الى تفسير الايمان ولا خلاف فى المعنى فان الايمان المنجى من دخول النار هو الثانى باتفاق جميع المسلمين والايمان المنجى من الخلود فى النار هو الاول خلافا للمعتزلة والخوارج فالحاصل ان السلف والشافعى انما جعلوا العمل ركنا فى الايمان بالمعنى الثانى دون الاول وحكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول (عينى شرح البخارى)

على ان الايمان لايزيد ولاينقص ولكن عندنا مايدل على خلافه وهو الآيات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والآيات الدالة ﴿ على زيادة الايمان ٢ محمولة على ماذكره ابوحنيفة انهم﴾ اى القوم ﴿ كانوا آمنوا فى الجملة ٣ ﴾ مثلا الله واحد ومحمد رسوله والحق ماجاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا ﴿ ثم يأتى فرض ٤ بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ﴾ اى آمنوا بما قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مجملا واذا بين احكاما مفصلة واعتقد المؤمن عقيبه تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده ﴿ وحاصله ﴾ اى حاصل ماذكره ابوحنيفة ﴿ انه ﴾ اى الايمان ﴿ كان يزيد بزيادة مايجب الايمان به ﴾ يعنى لايزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعى بل يزيد بزيادة الفرائض ﴿ وهذا ﴾ اى زيادة الايمان لكل فرض خاص ﴿ لايتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه ﴾ اى فيما ذكره الامام ابوحنيفة من ان الايمان لايزيد الا بزيادة مايؤمن به وذا لايتصور الا فى عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ نظر لان الاطلاق على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولاخفاء فى ان التفصيلى ازيد ﴾ من الايمان الاجمالى ﴿ بل اكمل ﴾ اى علمه فى هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كاثبات فرض بعد فرض فى ذلك الزمان فالزيادة كما تتصور فى ذلك الزمان تتصور فى هذا الزمان * وتقرير النظر انا لانسلم ان زيادة الايمان لاتكون الا بزيادة مايجب الاتيان به كما ذكرتم لم لايجوز ان تكون زيادته بحسب كونه اجماليا وتفصيليا اذ لاخفاء فى ان الاجمالى منحط درجة عن التفصيلى فى الكمال وان كان لاينحط فى الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه ايمان تفصيلى كان ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاجمالى الذى للآخر * والجواب عن هذا النظر انا لانسلم ان التفصيلى اكمل وازيد بل الاجمالى والتفصيلى على السواء ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذات الشئ يستلزم تغيره وتبدله * وما يقال من كون الاجمالى لاينحط عن درجته انما هو فى الاتصاف باصل الايمان فهو فى غاية الشناعة اذ اثبات الاصل والفرع فى نفس الايمان قول لم يقل به احد * قيل فى جواب النظر الظاهر ان مراد

(٢) قال الامام هذا البحث لفظى لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما ثم قال الطاعات مكملة للتصديق وكل ماقام من الدليل على ان الايمان لايقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان الذى هو التصديق وكل مادل على كون الايمان يقبلهما فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل (عينى شرح البخارى

(٣) اى ايمانا اجماليا (٤) فرضت الصلاة فى الاسراء ليلة السبت سابع عشرين رجب قبل الهجرة بسنة ونصف وكانت قبله صلاتين قبل طلوع الشمس وقبل غروبها والزكاة فرضت فى السنة الثانية قبل فرض رمضان والصوم فرض بعد صرف القبلة الى الكعبة لعشر فى شعبان بعد الهجرة بسنة ونصف والحج فرض فى اواخر سنة تسع (در مختار)

ابى حنيفة رحمه الله تعالى زيادة الايمان بزيادة ما يجب به الايمان فى الواقع وذا لايتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لانقطاع الوحى واما زيادة الايمان التفصيلى بحسب اطلاعه على تفصيل الوحى اوزيادته على الايمان الاجمالى فلا كلام فيه ﴿ وماذكر من ان الاجمالى لاينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل ﴾ فى الجواب عن الآيات الدالة على زيادة الايمان ﴿ ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه ﴾ اى على الايمان ﴿ فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه ﴾ تعليل لقوله يزيد بزيادة الازمان ﴿ عرض لايبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر ٥ ﴾ اى فيما ذكر من ان الايمان يزيد بزيادة الازمان ﴿ لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى الشئ كما فى سواد الجسم مثلا ﴾ والجواب عن هذا بان يقال نظرك وارد على حاصلك لان القائل بهذا القول لايعنى به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده ان زيادته بالثبات غاية ما فى الباب ان الثبات لايكون الا بزيادة الازمان والثبات امر معنوى يعتبره العقل ليس بعرض حتى يبقى بتجدد الامثال وينظر فيه بان حصول المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى الشئ ﴿ وقيل المراد ﴾ من الآيات الدالة على زيادة الايمان ﴿ زيادة ثمرته واشراق نوره ٦ وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى ﴾ يؤيده ماروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال قلنا يارسول الله الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى ٧ يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار ولماروى انه عليه الصلاة والسلام قال لووزن ايمان ابى بكر مع ايمان جميع الخلائق لرجح ايمان ابى بكر يعنى من جهة نوره وضيائه لامن جهة الزيادة والنقصان ٨ ﴿ ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله ﴾ اى الايمان ﴿ الزيادة والنقصان ظاهر ٩ ﴾ رد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان حينئذ لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلايتصور الزيادة ولوقيل ببقاء الايمان مابقى التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكاة عن الفقير وكسقوط الصلاة عن الحائض ولذا قال عليه الصلاة والسلام

كون المثل الموجود زيادة فى المثل المعدوم (ابن العرس)

(٦) الروحانى المشار اليه بقوله سبحانه فهو على نور من ربه وفى الاثر ان علامة حصول هذا النور التجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود (ابن العرس) يسعى نورهم بين ايديهم الآية

(٧) فمعناه انه يزيد باعتبار اعماله الحسنة حتى يدخل صاحبه الجنة دخولا اوليا وينقص بارتكاب اعماله السيئة حتى يدخل صاحبه النار اولا ثم يدخل الجنة بايمانه آخرا كما هو مقتضى مذهب اهل السنة (شرح فقه الاكبر لعلى القارى)

(٨) قال صلى الله عليه وسلم مافضل عليكم ابوبكر بكثرة صوم ولاصلاة ولكنه بشئ وقر فى قلبه (زبدة الرسائل لمجدد الالف الثانى احمد الفاروقى المعروف بالامام الربانى السرهندى)

(٩) على هذا المذهب

(٣) وايمان اهل السماء اى من الملائكة واهل الجنة والارض اى من الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين من الابرار والفجار لايزيد ولاينقص اى من جهة المؤمن به نفسه لان التصديق اذا لم يكن على وجه التحقيق يكون فى مرتبة الظن والترديد غير مفيد فى مقام الاعتقاد والتحقيق ان الايمان لايقبل الزيادة والنقصان من حيثية اصل التصديق لامن جهة اليقين فان مراتب اهلها متفاوتة فى كمال الدين فان مرتبة عين اليقين فوق مرتبة علم اليقين ولذا ورد ليس الخبر كالمعاينة وعلى هذا فالمراد بالزيادة والنقص القوة والضعف فان التصديق بطلوع الشمس اقوى من التصديق بحدوث العالم وان كان متساويين فى اصل تصديق المؤمن به ونحن نعلم قطعا ان ايمان آحاد الامة ليس كايمان النبى عليه الصلاة والسلام ولا كايمان الصديق باعتبار هذا التحقيق وهذا معنى ماورد لووزن ايمان ابى بكر الحديث ولامن جهة ثمرات الايمان من زيادات الاحسان لتفاوت افراد الانسان من اهل الايمان فى كثرة الطاعات وقلة العصيان وعكسه فى مرتبة النقصان مع بقاء اصل وصف الايمان فى حق كل منهما بنعت الايقان فالخلاف لفظى بين ارباب العرفان (على القارى فى شرح فقه الاكبر ملخصا)

هن ناقصات العقل والدين اويكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا بانتقاص اصله كقراءة نصف السورة فى الصلاة فانها تنقص قراءة تمامها (ولهذا قيل ان هذه) من (المسئلة) اى قبول الزيادة والنقصان وعدم قبوله (فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان ٣) يعنى فمن قال ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للنقصان بنقصان الاعمال لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لايقبل الزيادة والنقصان (وقال بعض المحققين) اى مولانا عضد الملة والدين رحمه الله تعالى (لانسلم ان حقيقة التصديق لاتقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم) والسر فيه ان القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل وان تيقن بان الله رب العالمين اخره الوهم فيستولى عليه هموم معايشه لكن يتيقن بان الميت جاد ثم يخاف منه بوهم لكن اذا تطهر الروح عن الظلمات الحيوانية ونور بانوار الملكية استولى عقله على وهمه فاولئك الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ولان العقول متفاوتة وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لاتماثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شئ من العلوم لتحصيل اليقين يتغاير قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لايمكن وصفها والحق ان التصديق ان فسر بمايعم التقليد والظن الغالب كماذهب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لاتفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء اما فى الجلاء فظاهر واما فى القوة فلان التشكيك لايدور حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا فى التصديق الواحد بالنظر الى شخصين (ولهذا) اى ولاجل زيادة التصديق (قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى) حين قال رب ارنى كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق للزيادة

وفى ابراهيم لغات احديها ابراهيم بالالف والياء وهو المشهور وابراهم كذلك الا انه بحذف الياء وابراهام بالفين وابرهم بالف واحدة وضم الهاء وبكل لغة هو اسم اعجمى وجهه اباره عندقوم وعند آخرين براهيم وقيل فيه ابارهة وبراهة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله ٣ كما اذا اعتقد بان الله رب العالمين وانه مالك الملك كله لم يضطرب عن حضور بهموم حوائجه ٤ ولو كان اهل الدنيا فى عياله ولم يبال بعداوة غير الله ولو كان اهل الدنيا عدواله ولذا روى ان ابراهيم عليه السلام لما رمى بالمنجنيق الى نار نمرود لقيه جبرائيل عليه السلام فى الهواء فقال هل لك من حاجة فقال ابراهيم اما اليك فلا وان كان المدرك ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين (وقد بقى ههنا) فى بحث الايمان (بحث آخر وهو ان بعض القدرية) هو الذى يقول بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار تكون بقدرة العبد فقط لا تأثير لقدرة الله تعالى (ذهب الى ان الايمان هو المعرفة) اى معرفة الله ومعرفة رسوله قيل فان قال ذلك بايمان المعاند فهو معاند والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد كما قال على كرم الله تعالى وجهه الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق (واطبق) اى اتفق (علماؤنا على فساده) اى المعرفة (لان اهل الكتاب) من الكفار (كانوا يعرفون نبوة محمد عليه الصلاة والسلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها) اى انكروا نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (واستيقنتها انفسهم) اعلم ان الكافر على قسمين منهم من يجحد البارى تعالى ويعبد الاوثان ومنهم من يثبته تعالى وهو على ضربين منهم من يشرك معه غيره فهؤلاء اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاما وكذلك اذا قالوا نشهد ان محمدا رسول الله وذلك لانهم يمتنعون فى دينهم من كل واحد من الشهادتين فاذا اتوا بها دل على انتفائهم عما كانوا عليه وعلى هذا اذا قالوا وقد اسلمنا او نحن مسلمون والضرب الثانى من اثبت البارى تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول

بكزردى جمله دن ابراهيم لفظى عبرانى اولوب معناسى اب رحيم ديمكدر بودخى ابو الانبياء اولوب عامهٔ خلقه مرحمت اوزره اولمغين اول اسمله مسمى اولدى (تاريخ مرآت كائنات) (٣) ثانئ اولى العزم كزين خليل الله اولمغين حبيب الله دن صكره افضل جميع انبياء ومرسليندر كندولرندن صكره كلان جميع انبياء بالاتفاق بونلرك نسلندن اولمغين ابو الانبياء ديمكله مسمى ايتديلر قرآن عظيمده بونلره حليم ورشيد واواه ومنيب و قانت وحنيف وشاكر وصديق وصالح دينوب اجتبا واصطفا ايله وذمت همتنه التزام ايتديكى اداء عبادتى وتحمل بلياتى بالتمام ايفا ايله مدح وثناء بيوريلوب بشقه انبياء بو مرتبه ممدوح اولمامشدر (مرآت كائنات) (٤) المستريح من العباد من اطلعه الله تعالى سر المقدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه فى وقته المعلوم وكل ماليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب او الانتظار لما لم يقع (تعريفات سيد) (بالتوحيد)

بالتوحيد ولكن يجحد الرسالة فانه لايكون مسلما بقوله لااله الاالله لانه لم ينتقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدا رسول الله كان مسلما وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول الله الى العرب دون بنى اسرائيل فهذه الفرقة لايكون احد منهم مسلما باتيان الشهادتين حتى يبرأ من الدين الذى كان عليه ولوقال واحد منهم انى مسلم اومؤمن لم يكن بذلك مؤمنا اومسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام ماهم عليه (فلابد) ومعنى بدمن لابد فعل من التبديد وهو التفريق (من بيان الفرق بين معرفة الاحكام ٢ واستيقانها) اى الاحكام (وبين التصديق بها) اى بالاحكام (واعتقادها ليصح كون الثانى) اى التصديق (ايمانا دون الاول) اى معرفة الاحكام (٣ والمذكور فى كلام بعض المشايخ) هذا اشارة الى الفرق (ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهو) اى ربط القلب (امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا) اى لاجل انه كسبى (يثاب عليه ويجعل) اى التصديق (رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما) وفى ربما لغات ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وبناء التأنيث ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم الراء وفتحها وماكافة عن الجر فيجوز دخوله على الفعل (تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفه انه جدار اوحجر) فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لايكون الابالاختيار والكسب فقط (وهذا) اى ماذكر من الفرق (ماذكره بعض المحققين) كصاحب التوضيح (من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لووقع ذلك) اى نسبة الصدق الى المخبر (فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا ٤) اى القول بان للنفس فعلا اختياريا هو ربط القلب ونسبة الصدق الى المخبر (مشكل لان التصديق من اقسام العلم ٥ وهو من ٦ الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية) فيكون التصديق من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين صرحوا ان التصديق من الافعال الاختيارية (لانا اذا تصورنا النسبة) هذا بيان كون التصديق من الكيفيات النفسانية (٧ بين الشيئين ٨ وشككنا فى انها) اى النسبة ٩ (بالاثبات

(٢) الدينية
(٣) اى الفرق
(٤) الذى ذكروه فى التصديق
(٥) العلم اماتصور واما تصديق
(٦) جملة
(٧) العالم حادث
(٨) كتصورنا نسبة القيام الى زيد بدون نفى واثبات وهو معنى تصور النسبة الحكمية (عرس)
(٩) المتصورة

اوبالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا ٢ هوالاذعان والقبول) وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلافرق بين المعرفة والتصديق (لتلك النسبة وهومعنى التصديق والحكم والاثبات٣والايقاع٤ نعم) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية ان لايقع التكليف على الايمان لان التكليف مبنى على الافعال الاختيارية واذا كان الايمان الكيفية لايقع التكليف عليه فاجاب بقوله نعم (تحصيل تلك الكيفية٥ يكون بالاختيار) وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار (٦فى مباشرة الاسباب) المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الى غيره والسبب عبارة عن اتصال اثر الفعل (وصرف النظر اليها ورفع الموانع) من الشرك وغيره (ونحو ذلك) تحقيقه ان فى هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية والثانى فعل بلاشك والاول ليس بفعل والتصديق هوالاول دون الثانى (٨وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان) اى التكليف بالايمان انما هو لكون اسبابه اختياريا (وكأن هذا هوالمراد بكونه) اى التصديق (كسبيا واختياريا) اى المراد به كون اسبابه اختياريا اوكون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة وكلام الشارح ذوالوجهين فلذا اتى بكلمة التشبيه (ولاتكفى المعرفة لانها قدتكون بدون ذلك) اى لاتكفى المرفة فى الايمان بدون التصديق لان المعرفة قدتكون بدون الاختيار ومباشرة الاسباب بل لابد من التصديق (نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولابأس بذلك) اى يكون المعرفة المذكورة تصديقا (لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك اى المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن (وحصوله) اى حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهوان يقال هذا المعنى التصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المستكبرين معانه ليس بمؤمن ولايكون التصديق المذكور هوالايمان بعينه فاجاب عنه بقوله وحصوله (للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع) يعنى لانسلم اولا ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين (وعلى تقدير الحصول) اى ولوسلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين (فكفر

(يكون)

الاذعان والقبول(عرس) (٣)والنفى والانتزاع(٤) وتلخيص الكلام ان المعتبر فى الايمان نوع التصديق المنطقى الذى هو اللغوى بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقى المقرون بترك الجحود الباطنى والتبرى عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار امافى نفس التصديق كما اذا حصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتقليب الحدقة وامافى جعله مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعده مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك (حاشية كلنبوى على الجلال وكنقرى) (٥) تصديق (٦) الواقع(٧)قوله وبهذا الاعتبار اى باعتبار التحصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لايتصور الافى مقولة الفعل (خيالى)

يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار ٢ وهما من علامات التكذيب والانكار ﴿ والايمان والاسلام واحد ﴾ لان الاسلام هو الخضوع ﴾ قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع فى البدن والخشوع فى البصر والبدن والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل ﴿ والانقياد ﴾ هذا يعم انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله ﴿ بمعنى قبول الاحكام ﴾ الشرعية ﴿ والاذعان ﴾ خصه بانقياد القلب ولذا قال ﴿ وذلك ﴾ اى القبول والاذعان ﴿ حقيقة التصديق على ما مر ﴾ والمفهوم منه كون الايمان والاسلام مترادفين ﴿ ويؤيده ﴾ اى يؤيد كون الايمان والاسلام واحدا ﴿ قوله تعالى ٣ فاخرجنا من كان فيها ٤ من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾ هذه الآية تدل على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولولا الاتحاد ٥ فى المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لوط عليه الصلاة والسلام هذه الآية نزلت فى حق قوم لوط عليه السلام حين امر الله تعالى الاخراج فيما بينهم ﴿ وبالجملة ٦ لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا ﴾ اى سوى الاتحاد فى الذات لا للترادف ﴿ وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم ﴾ بل الاتحاد بحسب الذات ﴿ لما ذكر فى الكفاية من الايمان ﴾ من بيان ما ﴿ هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا ﴾ اى الانقياد ﴿ لا يتحقق الا بقبول الامر والنهى فان الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ﴾ حاصل ما بالجملة الى هنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذى هو بمعنى قبول الاحكام الشرعية التى هى الاوامر والنواهى والاذعان بها كان الايمان عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد فى المفهوم الذى هو مراد المشايخ ﴿ ومن اثبت التغاير ﴾ اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق ﴿ يقال له ﴾ اى لمن اثبت التغاير ﴿ ما حكم ﴾ ما استفهام ﴿ من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فيها ظهر ﴾ جزاء لقوله من اثبت ﴿ بطلان قوله ﴾ اى كلام الكفاية ﴿ فان قيل ﴾ من جانب من اثبت التغاير

من تحقق شروطه من الاقرار وعدم التلبس بما هو من امارات الكفر واذا كان كذلك فلا منافاة بين الاذعان القلبى وثبوت صفة الكفر لتخلف شرط اعتبار الاذعان ايمانا شرعيا وقيام امارات التكذيب بجعل الشرع (ابن العرس)

(٣) فاسر باهلك بقطع من الليل وفيه دليل على انه ببركة المحسن ينجو المسيئ فان القرية ما دام فيها المؤمنون لم يهلك (شيخزاده)

(٣) ﴿ قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة من طين مسومة عند ربك للمسرفين ﴾ الآية (فى سورة الذاريات)

(٤) فى قرى قوم لوط

(٥) سواء قلنا باتحادهما مفهوما او فى الصدق (عرس)

(٦) تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما (خيالى)

بينهما (قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) يعنى صدقنا (قل لم تؤمنوا) يعنى لم تصدقوا فى السر كما صدقتم فى العلانية (ولكن قولوا اسلمنا) يعنى دخلنا فى الانقياد مخافة القتل والسبى (صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان) يدل عليه قول ابراهيم عليه السلام اسلمت لرب العالمين وقول ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اى مستسلمين لامرك فى مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانهما لم يزلا كانا مؤمنين قيل معنى الاول اظهرت الاسلام ومعنى الثانى سؤال الثبات كما فى اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير ه (قلنا المراد ان الاسلام المعتبر فى الشرع) اى الانقياد الظاهر والباطن (لا يوجد بدون الايمان وهو) اى الاسلام (فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر) خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ وقوله بمعنى الانقياد الظاهر خبره (من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان) حاصل هذا الجواب ان الايمان له معنيان لغوى وهو التصديق وشرعى وهو تصديق الله ورسوله فيما اخبر من اوامر ونواه وكذا الاسلام له معنيان لغوى وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وشرعى وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذى اثبت للاعراب هو الاسلام اللغوى والايمان الذى نفى عنهم هو الايمان الشرعى فيكون الآية دالة على تغاير الاسلام للايمان الشرعى ومراد المشايخ ان الاسلام لا يغاير الايمان الشرعى والآية تدل على تغايرهما (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير بينهما (قوله عليه الصلاة والسلام) حين سأل جبرائيل عليه السلام عن الاسلام (الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى) فلا يكون الايمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات (قلنا المراد به) اى بقوله عليه الصلاة والسلام ان تشهد الخ (ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك) اى ان تشهد ان لا اله الا الله الخ (كما قال عليه الصلاة والسلام لقوم) القوم فى الاصل مصدر قام نعت به فشاع فى الجمع او جمع لقائم كزائر وزور ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء

(وفدوا)

(٥) اختلف العلماء فى الايمان والاسلام متحدان ام متغايران فذهب المحققون الى انهما متغايران وهو الصحيح وذهب بعض المحدثين والمتكلمين وجمهور المعتزلة الى ان الايمان هو الاسلام والاسمان مترادفان شرعا قال الخطابى والصحيح ان المسلم قد يكون مؤمنا فى بعض الاحوال دون بعض والمؤمن مسلم فى جميع الاحوال فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا واذا حملت الامر على هذا استقام لك تأويل الآيات ولم يختلف شئ منها واصل الايمان التصديق واصل الاسلام الاستسلام والانقياد فقد يكون المراد مسلما فى الظاهر غير منقاد فى الباطن وقد يكون صادقا فى الباطن غير منقاد فى الظاهر قلت هذا اشارة الى ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا كما صرح به بعض الفضلا والحق ان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الايمان ايضا قد يوجد بدون الاسلام كمن فى شاهق الجبل اذا عرف الله بعقله وصدق بوحدته وكذا فى الكافر اذا اعتقد جميع ما يجب به الايمان ومات فجأة قبل الاقرار والعمل والحاصل ان بيان النسبة بين الاسلام والايمان بالمساواة او بالعموم والخصوص موقوف على تفسير الايمان (عينى فى شرح البخارى ملخصا)

﴿ وفدوا ﴾ صفة قوم اى اتوا واجتمعوا على سبيل صاحب الرسالة ﴿ عليه ﴾ اى على النبى ﴿ اتدرون ﴾ مقول قال ﴿ ماالايمان بالله وحده ﴾ سأل عن ثمرة الايمان لاعن اركانه ﴿ فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شهادة ان لااله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم ﴾ اى من مال الغنيمة ﴿ الخمس ﴾ فاذا كان المراد ثمرات الاسلام فلاينافى كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون مرادفا للايمان كما يشعر به كلامه اولا قيل اتى جبرائيل عليه السلام الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بمحضر الجماعة فقال ماالايمان فاجاب النبى عليه الصلاة والسلام ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ثم قال ماالاسلام فاجاب النبى عليه الصلاة والسلام ان تشهد ان لااله الا الله الحديث وهذا التفصيل فى السؤال والجواب صريح فى ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات فى كتاب الله مرارا ولولا التغاير لما جاز العطف ﴿ وكما قال عليه الصلاة والسلام الايمان بضع ﴾ البضع بكسر الباء مابين الثالث الى التسع من البضع وهو القطع اومن اثنى عشر الى عشرين ﴿ ٣ وسبعون شعبة ٤ ﴾ الشعبة الطائفة من الشئ وغصن من الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق فى الجبل وبالفتح القبيلة ﴿ اعلاها قول لااله الا الله وادناها اماطة الاذى ﴾ اى ازالة المؤذى ﴿ عن الطريق ﴾ والف ادنى منقلبة عن واو لانه من دنا يدنو الادنى تصرف على وجوه فتارة يعتبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر وتارة عن الاحقر والارذل فقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالابعد وتارة عن الاول فيقابل بالآخر وعبر عنها عن الدنو فى القدر لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق الايمان على ثمراته ولم يرد به الحصر فى العدد المذكور بل تكثير الثمرات اويراد حصرها فى انواعها ﴿ واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ٥ له ان يقول انا مؤمن حقا ﴾ لتحقق الايمان ﴾ وهو التصديق ﴿ ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله ﴾ لانه ﴾ اى لفظ ان شاء الله ﴿ ان كان للشك فهو كفر لامحالة ﴾ لان الشك ينافى التصديق ﴿ وان كان للتأدب ﴾ اى لرعاية

بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه كذلك لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فى الايمان وليس كذلك (شرح طوالع)

(٤) الحياء شعبة من الايمان (الحديث)

(٥) الظاهر ان صح ههنا بمعنى ثبت كما فى قوله * صح عند الناس انى عاشق * فحينئذ يصح مقابلة صح بقوله ولاينبغى الخ ولو سلم ان صح بمعنى خلاف الباطل فقوله لاينبغى حينئذ بمعنى ولايصح فلا كلام فى المقابلة بينهما واما الصور التى ذكر الشارح جواز الاستثناء فيها فلاينافى هذا الكلام لانه حينئذ يكون مقيدا بما اذا لم يرد به تلك الصور مثل التبرك بذكر الله وغيره لكن الشارح ادرج تلك الصور فى قول المصنف وحمل قوله ولاينبغى على خلاف الاولى فعنده يكون قول المصنف صح بمعنى الاولى والافضل فالمقابلة حينئذ بينهما موجودة (حاشية كنقرى)

الادب مع الله تعالى (واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال) اى لا شك فى الآن والحال ٢ والآن لزمان يقع فيه كلام المتكلم وبنى الآن ٣ لتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهرة فليست للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل على النكرات فتعرفها والآن لم يسمع مجردا عنها وليس المراد بالحال الآن المختلف فى كونه زمانا موجودا كجزء لا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد طرفا الآن معا او القدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضى وبداية المستقبل ولاجل ذلك يقال زيد يصلى الآن مع ان بعض صلاته ماض وبعضها مستقبل فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء معناه نحو زيد يكتب الآن فيكتب مضارع فى معنى الحال وجود لفظه مقارن لوجود بعض الكتابة لا لوجود جميعها (او للتبرك ٤ بذكر الله تعالى او التبرئ عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله) عطف تفسير واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره (فالاولى) جواب لقوله وان كان كل للتأدب الخ (تركه) اى ترك ان شاء الله تعالى (لما انه يوهم بالشك) قيل بل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا متفطنا للادب فحسن على قصد التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر * وروى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذا دخل المقابر يقول (السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون) مع ان اللحوق مقطوع (ولهذا) اى ولاجل الوهم (قال لا ينبغى دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك) فى الآن والحال (فلا معنى لنفى الجواز كيف ٥) اى كيف يكون للنفى معنى (وقد ذهب) اى والحال قد ذهب ٦ (اليه) اى الى الجواز (كثير من السلف حتى ٧ الصحابة والتابعين وليس هذا) اى قول العبد انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الشبابية حاصلة متحققة فى هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقال المتصف بها انا شاب ان شاء الله فلم جاز ان يقول المتصف بالايمان فى هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان الايمان شئ حقيق معلوم الحد وهو تصديق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بما جاء به من عند الله فاجاب بقوله وليس هذا (مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب

(ليس)

(٢) الآن وجد البناء فيه شبهه الحرف فى عدم التصرف بنزع اللام وبالتثنية والجمع والتصغير او تضمنه معنى اسم الاشارة او حرف التعريف (نتايج)

(٢) الآن حال وزننده ايچنده حاضر اولديغنك وقتك اسميدر ظرف غير متمكندر معرفه واقع اولمشدر وبوكا الف ولام تعريف ايچون داخل اولمدى زيرا موضوعى اولان وقت حاضرده مشاركى يوقدركه تعيني موجب اوله پس النجم والذى كبى اولور لفظة جلاله ده اولان الف ولام دخى بو قبيلدن اولمق اسلمدر زيرا حق جل وعلا اعرف المعارفدر (اوقيانوس)

(٣) على الفتح (٤) مع قطع النظر عن معنى الشرط

(٥) يقال لا يجوز

(٦) روى ان عبدالله ابن مسعود كان يقول ذلك وهو ظاهر الرواية عن الامام الشافعى (ابن عرس)

(٧) انه روى عن

ليس من الافعال المكتسبة ٢) فلا يتصور فيه الشك ﴿ ولا بما يتصور البقاء عليه) اى على الشباب ﴿ فى العاقبة والمال ولا بما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله) فانهما اى الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة والزهد بمعنى الترك يقال زهد فى الامر اذا اعرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب فان لفظة رغب اذا كان بعدها الى معناه مال اليه وان كان بعدها عن معناه اعرض عنه ٣ ﴿ وذهب بعض المحققين ٤ الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف) لان تصديق الانبياء اشد من تصديق آحاد الامة ﴿ وحصول التصديق الكامل المنجى) عن العذاب ﴿ المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم انما هو فى مشية الله تعالى) قوله وحصول التصديق مبتدأ قوله انما هو مشية الله تعالى خبر فثبت ان يقول انا مؤمن ان شاء الله على ان حصول التصديق الكامل المنجى لا يكون الا فى مشية الله تعالى هذا يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه ببقائه فى الخاتمة ولو تقليدا ويمكن ان يقال كماله فى الحال سبب لبقائه فى الخاتمة ﴿ ولما نقل عن بعض الاشاعرة) اى الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى ﴿ انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله ٥ بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى ٦ فى حق ابليس وكان من الكافرين) قالوا ان ابليس حين كان معلما للملك كان كافرا وكان الصحابة مؤمنين حين عبدوا الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا مؤمنين لما امر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة كفرهم ويقال ابليس اسم اعجمى ولذلك لا ينصرف وهذا قول ابى عبيدة وقال غيره وهو افعيل من ابلس يبلس اذا يأس وكذا قال ابن عباس فى رواية ابى صالح انه ابلسه من رحمته وكان اسمه عزازيل ويقال حزازيل وانما لم ينصرف لانه لا مسمى له فاستثقل ﴿ وبقوله ٧ عليه الصلاة والسلام السعيد

(٢) للعبد بخلاف الايمان لانه وان لم يكن فى حد ذاته مكتسبا لكنه مكتسب بواسطة مباشرة اسبابه كما مر تقديره (ابن العرس)

(٣) من رغب عن سنتى فليس منى

(٤) امام الحرمين

(٥) لا بالنظر الى الايمان الحاصل فى الحال بل بناء على ان العبرة الخ (عرس)

(٦) فى اول سورة البقرة

(٧) اى على ما اشير اليه بقوله عليه السلام الخ

من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ٢) توجيهه ان من سعد
في بطن امه لايضره الكفر الظاهر لان عاقبته تكون بالايمان البتة لتعلق
علم الله بايمانه ومن شقي في بطن امه لاينفعه الايمان الظاهر لانه يكفر في آخر
عمره لتقدير الكفر عليه (اشار) جواب لما (الى ابطال ذلك) اى المنقول
عن بعض الاشاعرة (بقوله ﴿ والسعيد قد يشقى ﴾ بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله
﴿ والشقي قد يسعد ﴾ بان يؤمن بعد الكفر) قال بعض الحكماء علامة الشقاوة
خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والنوم والكلام والاصرار على الذنب
وقساوة القلب وكثرة الذنب ونسيان الموت والموقف اى نسيان الوقوف
بين يدي الملك عز وجل ﴿ والتغير يكون على الشقاوة والسعادة دون الاسعاد
والاشقاء وهما ﴾ اى الاسعاد والاشقاء ﴿ من صفات الله تعالى ﴾ لما ان الاسعاد
تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة) ونفس التكوين صفة ازلية
لاتتبدل كما مر ﴿ ولاتغير على الله تعالى ولا على صفاته ﴾ لما من ان القديم
لايكون محلا للحوادث والحق انه لاخلاف) بين الاشاعرة وبيننا في قوله
انا مؤمن حقا وقوله انا مؤمن ان شاء الله (في المعنى) اى النزاع نزاع
لفظي (لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى) من الايمان
والسعادة (فهو حاصل في الحال) فحينئذ لايكون انا مؤمن ان شاء الله
جائزا بهذا الاعتبار (وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات) وهو الايمان
الكامل وايمان العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغير معلوم كماله
والثاني يعتبر حصوله في العاقبة (فهو في مشيئة الله تعالى لاقطع بحصوله
في الحال) فحينئذ يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى والاشاعرة
يعتبرون هذا القول (فمن قطع بالحصول) بقوله انا مؤمن حقا (اراد الاول)
اى مجرد حصول المعنى (ومن فوض الى مشيئة الله تعالى) كالاشاعرة
بقوله انا مؤمن ان شاء الله (اراد الثاني) اى ما يترتب عليه النجاة ﴿ وفي ارسال
الرسل ﴾ لما فرغ من الالهيات واحوال الآخرة شرع الآن الى النبوة
والاحوال المتعلقة بارسال الرسل (جمع رسول فعول من الرسالة وهي
سفارة العبد) وهو ايصال الخبر من الله تعالى الى العبد (بين الله تعالى
وبين ذوي الالباب من خليقته) اى من مخلوق الله تعالى (ليزيح) اى

(يزيل)

(٢) قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان خلق احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل اليه الملك فيؤمر باربع كلمات بكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد ثم ينفخ فيه الروح فوالذي لااله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى مايكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى مايكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها صدق رسول الله فقد صرح النبي عليه السلام بان العبد يكون مؤمنا او كافرا في ظاهر الحال والعبرة انما هي بالخاتمة المبنية على الفاتحة فالكل متفقون في ذلك لايتصور منهم نزاع (حاشية كنقروي)

نزيل الله تعالى (بها) اى بالسفارة (عليهم) اى على ذوى الالباب
(فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى
الرسول والنبي فى صدر الكتاب (حكمة) اى مصلحة وعاقبة جيدة) العاقبة
الجنة وقيل النصر والظفر يشير الى ان الافعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح
واختلف العلماء ٢ فى ان التعليل واجب او جائز بناء على مسئلة وجوب
شىء على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل الخلاف فى جواز التعليل وعدمه
فان الاشاعرة منعوا جوازه فقالوا المصلحة اما النفع نفسه وهو محال او لنفع غيره
ونفع الغير كان اولى بالنسبة اليه تعالى مستكملا به واذا لم يكن اولى له لم يكن
باعثا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير يصلح باعثا له تعالى
على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة اليه تعالى قيل كلام كل من الفريقين
غير مبرهن ودعوى الضرورة مشكلة فالاولى ان يختار كون الغرض اولى
بالنسبة اليه تعالى واستكماله تعالى بفعل نفسه جائز بل واقع فانه تعالى
حين اوجد العالم قد استكمل بكمال الموجودية والمعروفية على ما نطق به
قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون هو
كمال اضافى يجوز تجدده والخلو عنه (وفى هذا) اى فى قوله ارسال الرسل
(اشارة الى ان ارسال واجب) لا يعنون بكونه واجبا انه يجب على الله
تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه (لا بمعنى الوجوب على الله تعالى)
اى لا الوجوب العقلى حتى لا يقدر على عدم ارساله ولا الوجوب الشرعى
حتى يأثم بترك ارساله (بل بمعنى ان قضية الحكمة) اى مقتضى الحكمة
تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس) اى الارسال (بممتنع) عطف
على قوله واجب زعمت طائفة ان البعثة محال لان المبعوث لابد وان يعلم
ان مرسله هو الله تعالى ولا سبيل الى العلم به اذ العلم لعله كان من القاء الجن
اجيب بان المرسل ينصب له دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضروريا
(كما زعمت السمنية والبراهمة) قال البراهمة فى العقل كفاية عن البعثة لان
ما حسنه العقل فحسن وما قبحه فقبيح وما لم يحكم فيه بشىء يفعله عند الحاجة
وجوابه يظهر من فوائد البعثة (ولا بممكن) اى ارسال الرسل ليس بممكن
(يستوى) صفة ممكن (طرفاه) اى الوجود والعدم لان الحكمة ترجح

(٢) قال الاشاعرة لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشىء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم
على ذلك جهابذة الحكماء
وطواف الالهيين وذهب
المعتزلة الى وجوب تعليلها
وقالت الفقهاء لا يجب ذلك
لكن افعاله تعالى تابعة
لمصالح العبادة تفضلا
واحسانا واما فى اثبات
مذهبنا فبما بينا من انه
لا يجب عليه شىء فلا يجب
حينئذ ان يكون فعلا معللا
بغرض ولا يقبح منه شىء
ولا يقبح ان يخلو افعاله
عن الاغراض بالكلية
وجهان احدهما انه لو كان
فعله لغرض من تحصيل
مصلحة او دفع مفسدة
لكان هو ناقصا لذاته
مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض لانه لا يصلح غرضا
للفاعل الا ما هو اصلح له
من عدمه وذلك لان
ما استوى وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل او كان
وجوده مرجوحا بالقياس
اليه لا يكون باعثا له على الفعل
وسببا لاقدامه عليه
بالضرورة فكل ما كان
غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه

جانب الوجود (ذهب اليه بعض المتكلمين) وهم الاشاعرة وهم الذين منعوا تعليل افعال الله تعالى بشئ وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على الحكم فالحكمة غير باعثة له بل يستوى ثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تعالى ثم الرسل هم الذين اوحى اليهم بجبرائيل عليه السلام والانبياء هم الذين لم يوح اليهم بجبرائيل عليه الصلاة والسلام وانما اوحى اليهم بملك آخر اوار وا فى المنام او بشئ آخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يؤمر باستعمال ماظهر فى درجة النبوة قبل ان يجئ جبرائيل عليه السلام بذلك فلو فعل بغير الوحى يكون ذلك منه زلة وصغيرة كافعل داود عليه الصلاة والسلام فى تزوج امرأة اوريا من غير انتظار الوحى بجبرائيل عليه السلام وكان ذلك منه زلة ولما كان محمد عليه الصلاة والسلام انتظر الوحى بجبرائيل عليه السلام فى تزوج امرأة زيد ولم يتزوج بما ظهر له فى درجة النبوة نجا من الزلة كذا ذكر فى شرح الفقه الاكبر (ثم اشار) المصنف (الى وقوع الارسال) بقوله وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر (وفائدته) بقوله مبشرين ومنذرين (وطريق ثبوته) بقوله وايديهم (وتعيين بعض من ثبت رسالته) بقوله اول الانبياء عليهم السلام آدم عليه السلام (فقال ﴿ وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين ﴾ البشارة الخبر السار فانه يظهر اثر السرور فى البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرنى بقدوم ولدى فهو حر فاخبره فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرنى عتقوا جميعا واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم (لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ﴿ ومنذرين ﴾ لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك) اى البشارة بالجنة الى آخره (مما لا طريق للعقل اليه) عن غير انباء النبى (وان كان) اى وان كان للعقل (٢) طريق اليه (فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد) اى لا يحصل على كثيرين (ومبينين للناس) روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال انما سمى الانسان انسانا لان الله تعالى عهد اليه فنسى يعنى ترك (٣) وقال بعضهم مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم

فان قيل لانسلم الملازمة الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل وقد يكون عائدا الى الغير اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك فى حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه تعالى لعباده وهو الاحسان اليهم ولا محذور فى ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ماهو اولى به واصلح له وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا

(مواقف مع شرحه)

(٢) اى طريق الى معرفة بعض (٣) اول ناس اول ناس

(اوانس)

اوانس بمعنى ظهر لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموا بشرا كما سمى الجن
جنا لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله انس لقولهم انسان وانس واناسى
فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لايكاد يجمع بينهما فالا يقال
الاناسى وقوله   ان المنايا يطلعن على الاناسى الآمنينا
شاذ ﴿ مايحتاجون اليه من امر الدين والدنيا ﴾ فان الله تعالى خلق الجنة والنار
واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول ﴾
اى الجنة والثواب ﴿ والاحتراز عن الثانى ﴾ اى النار والعقاب ﴿ مما لايستقل به
العقل ﴾ قوله وتفاصيل مبتدأ وبما لايستقبل خبره ﴿ وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ﴾ اى النباتات النافعة والنباتات الضارة * روى انه كان
ينبت فى محراب سليمان عليه الصلاة والسلام كل يوم نبات يقول
انا دواء علة فلان ودواء اكلى لكذا وقيل ان الاجسام النافعة فى الآخرة
والضارة فيها هى الحلال والحرام ﴿ ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال
بمعرفتهما ﴾ اى النافعة والضارة ﴿ وكذا جعل القضايا منها ٣ ماهى
ممكنات لاطريق الى الجزم باحد جانبيه ﴾ كاعداد الركعات واوقات الصلاة
واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والشراء ﴿ ومنها ماهى واجبات
اوممتنعات ﴾ نحو صانع العالم واجب الوجود وشريكه ممتنع ﴿ لايظهر للعقل
الابعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لواشتغل الانسان به اتعطل اكثر مصالحه
فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك ﴾ اى الجنة والثواب
والنار والعقاب والاجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة
﴿ كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ٤ ﴾ اما رحمته للمؤمنين
فظاهر واما للكافرين فلانهم امنوا من الخسف والمسخ وقد فعل لمن قبلهم
﴿ وايدهم ﴾ اى الانبياء ﴾ عليهم السلام ﴿ بالمعجزات الناقضات للعادات ﴾
كالعلم بالمغيبات وكلام الجمادات والمشى على الماء * فان قيل المعجزات
مشتبهة بالسحر فلا يوثق بها * قلنا لايشتبه لوجود الفرق بينهما
من وجوه احدها ان التعليم والتلميذ لهما مدخل فى السحر دون المعجزات
وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ والثانى ان السحر لايكون بالتحكم
واقتراح المقترحين بل بحسب مايعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم

(٣) اى الاحكام الشرعية بعض منها ممكن جائزا كان اومباحا وبعض منها
واجبات كالصلاة والزكاة ونحوهما وبعض منها ممتنعات كالزنا ونحوه (٤)
فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر من السياسات
الكاملة والاخلاق العظيمة المؤدية الى النجاة فى الآخرة ولاشك فى ذلك لكن منهم
من اهتدى بهدايته وانتفع بدلالته ومنهم من لم يقبل هدايته وبقى فى حيرته
وضلالته فالقصور انما هو من القوابل وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة
للعالمين بانهم امنوا بدعائه من الخسف والمسخ وانت خبير بانه لايناسب سوق
الكلام اذ سوق الكلام كونه عليه السلام رحمة لهم بالنظر الى بيان امورهم
الدينية والدنياوية وهدايتهم الى السعادة الابدية وظاهر ان مثل
الامن من الخسف والمسخ من قبيل الامور الزائلة والحكمة فى ارسال الرسل
ليس الا تنظيم امور دنياهم ودينهم (خيالى مع كنقروى)

السلام والثالث ان آثار المعجزات حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخيلات لاتروج الا فى اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة (جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى) اى طلب معارضة (المنكرين على وجه) متعلق بيظهر (يعجز المنكرين) والضمير فى يعجز عائد الى امر ٧ (عن الاتيان بمثله وذلك) اى بيان تأييد الله تعالى انبياءه بالمعجزات (لانه لولا التأييد بالمعجزة لماوجب قبول قوله) اى قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (ولمابان) اى ظهر (الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه) اى النبى (بطريق جرى العادة بان الله تعالى) هذا بيان قوله بطريق جرى العادة (يخلق العلم بالصدق) اى بصدق النبى فى دعواه (عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم فى نفسه ممكنا وذلك) اى حصول العلم بعد ظهور المعجزة (كما اذا ادعى احد بمحضر) اى بمجلس (من جماعة انه) اى احدا (رسول هذا الملك اليهم) اى الجماعة (ثم قال احد للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل) اى الملك (يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه) اى احد (فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى) هذا تعليل لقول القائل ان امكان الكذب ينافى العلم القطعى (بمعنى التجويز العقلى لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه فى نفسه فكذا ههنا) اى فى قول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفى دعوى احد بمحضر (يحصل العلم بصدقه) اى بصدق الرسول (بموجب العادة لانها) اى العادة (احد طرق العلم كالحس ولايقدح فى ذلك العلم) اى العلم القطعى (امكان كون المعجزة من غير الله اوكونها) اى المعجزة (لا لغرض التصديق) اى لايكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق للرسل (اوكونها) اى المعجزة (لتصديق الكاذب) اضافة التصديق الى الكاذب اضافة المصدر الى المفعول (الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية) اى الاحتمالات العقلية التى لاتنافى العلم القطعى (كما لايقدح فى العلم

(الضرورى)

(٧) وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكم ومصالح الامم على مايظهر للمتدربين ويتجلى للمتفكرين وعند الكثيرين الصرفة وهى ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد ذلك اما اولا فلان فصحاء العرب انما يتعجبون فى حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته ويرفعون رؤسهم عند سماع قوله تعالى (وقيل ياارض ابلعى ماءك وياسماء اقلعى) وقيل وجه الاعجاز كونه على اسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم ورد بان خرافات مسيلمة مثل ما نقل عنه الفيل ماالفيل ومادراك ماالفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وقيل اشتماله على دقائق العلوم والحكم والمصالح الخ (حاشية كنقروى جلد ثانى)

الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها) اى الحرارة (لم يلزم منه محال) اعلم ان العلم القطعى اما عقلى نحو الكل اعظم من الجزء واما عادى ٥ نحو النار محرقة وامكان خلافه قادح فى الاول لا الثانى بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح كنار نمرود كانت بردا على ابراهيم عليه الصلاة والسلام ولم يقدح ذلك فى القطع بان كل نار حارة ﴿ واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه الصلاة والسلام ﴾ امانبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه) اى آدم (قد امر ونهى ٦ مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو) اى الامر والنهى (بالوحى لاغير) اى لا بالسحر (وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به) اى بكلام الله تعالى (البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا) اى البلغاء (عن معارضته باقصر سورة منه) اى من كلام الله تعالى (مع تهالكهم) اى مع شدة حرصهم (على ذلك) اى على المعارضة (حتى خاطروا) اى اوقعوا (بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف) اى الاتيان بالمثل (الى المقارعة) اى المنازعة (بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعى الاتيان) فاعل لم ينقل (بشئ مما يدانيه) اى مما يقاربه اى كلام الله تعالى (فدل ذلك) اى المذكور من المعجزة والاعراض وعدم النقل (قطعا على انه) اى القرآن (من عند الله تعالى وعلم به) اى بكون القرآن من عند الله (صدق دعوى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه) اى فى العلم العادى (شئ من الاحتمالات العقلية على ماهو شان سائر العلوم العادية) كعلمنا الموت عقيب القتل لا نا علمنا بان الله تعالى يخلق الموت عقيب القتل ان كان عدم الخلق ممكنا فى نفسه * اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته نظرى لا يعلم الا بطريقين احدهما كمال البلاغة وهو للبلغاء سليقيا اى طبيعيا او كسبيا والثانى عجز البلغاء عن معارضته وهو لعامة الناس فقوله فعجزوا عن معارضته تقرير للثانى واشارة الى الاول وفضل القرآن على سائر المعجزات

(٥) وفى شرح المواقف اذ دلالة المعجزة على الصدق عادية لا عقلية اذ العقلية لا يتصور فيها انفكاك الدلالة كما فى دلالة الفعل على وجود الفاعل بخلاف دلالة المعجزة حيث يتصور انها غير دالة على الصدق وصرح فى المواقف وغيره بان معنى كونها عادية اجراء الله تعالى العادة بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة والعلم تارة يكون مع تجويز العقل كونه لا يكون كذلك فى نفس الامر كما فى العلم يكون الجبل حجرا وتارة يكون بدون ذلك كما فى العلم بان الواحد نصف الاثنين اذ لا يجوز العقل انه لا يكون كذلك بحال مع القطع والجزم فى كل منهما (ابن العرس)

(٥) واعلم انهم يريدون بالعلم العادى مايحتمل النقيض كالعلم بكون الجبل حجرا مع تجويز العقل انقلابه ذهبا ويريدون بالعلم العادى ايضا ماجرت العادة بان الله يخلقه بسببه الظاهرى من حس اوحدث اونظر سواء احتمل متعلقه النقيض اولا فالعادى بالمعنى الاول لا خلاف فيه واما بالمعنى الثانى ففيه خلاف الفلاسفة لانهم يقولون بتأثير الاسباب وخلاف المعتزلة لانهم يقولون بالتوليد (ابن العرس)

بقاؤه ابد الدهر مع بيانه من المعارف ماهو سعادة الدارين ﴿ وثانيهما انه نقل عنه ﴾ اى عن النبى صلى الله تعالى عليه ﴿ من الامور الخارقة ﴾ بيان ما فى مابلغ مقدم عليه ﴿ للعادة مابلغ القدر المشترك منه ﴾ والضمير عائد الى ما فى مابلغ ﴿ اعنى ظهور المعجزة ٥ ﴾ اى القدر المشترك بين الامور الخارقة هو ظهور المعجزة ﴿ حد التواتر ﴾ مفعول بلغ ﴿ وان كان تفاصيلها ﴾ اى الامور ﴿ آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم ﴾ بكسر التاء ﴿ فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا ﴾ اى ان كان كل واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك فى كل واحد بلغ حد التواتر ﴿ وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ماتواتر من احواله ﴾ اى احوال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ قبل النبوة ﴾ اى ماتواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقدمه على دعوة النبوة فذكره هنا لدلالته على النبوة لا لكونه معجزة ﴿ وحال الدعوة وبعد تمامها ﴾ اى الدعوة ﴿ واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه حين يحجم الابطال ﴾ جمع بطل وهو الشجاع ﴿ ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداءه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه ﴾ اى فى حق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ مطعنا ولا الى القدح ٦ فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع باجتماع هذه الامور فى غير الانبياء ﴾ عليه السلام ولوجوز الاجتماع فالتمهيل الى ابد الدهر مع ظهوره على الاديان كلها يقطع بامتناعه فى غير النبى ﴿ وان يجمع الله تعالى ﴾ اى فان العقل يجزم بامتناع ان يجمع الله تعالى ﴿ هذه الكمالات فى حق من يعلم انه ﴾ الضمير راجع الى من ﴿ يفترى عليه ﴾ اى على الله تعالى ﴿ ثم يمهله ﴾ معطوف على ان يجمع ﴿ ثلاثا وعشرين سنة ﴾ هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره فى الدنيا فثلاث وستون سنة ﴿ ثم يظهر دينه عل سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة * وثانيهما انه ﴾ اى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم ﴾ اى بين قوم غالب ﴿ لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين ﴾ اى محمد عليه الصلاة والسلام

(٥) وهو كاف لنا فى اثبات النبوة

(٦) قدح بالفتح منع ايتمك وكسنه ايشنه خلل ويرمك (اخترى)

﴿ لهم ﴾

(٣) قيل معناه انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادته في الحلال اذ لم يتزوج قبل (حاشية كنقروى)

(٤) اى انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم اعنى الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء المذكور بناء على البيان المذكور من شريعة نبينا فلا ينافي هذا كون نبينا خاتم الانبياء واما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه ونقول في دفع الايراد المذكور يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة اخذ الجزية وقبولها انما هو الاحتياج اليها لاعطاء العساكر وتدبير مصارفهم وعند نزول عيسى عليه السلام لا يحتاج الى ذلك لتمادى البركات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة كما في سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم وذا من مصارف الزكاة كما قال الله تعالى وانما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم فلما اعز الله تعالى الاسلام وكثر اهله سقط في زمن ابي بكر الصديق (خيالي مع كنقروى ملخصا)

(لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس من الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على دين كله كما وعده) بقوله ليظهره على الدين كله (ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته) اى محمد عليه الصلاة والسلام (وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين) لقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله عليه الصلاة والسلام لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هارون من موسى عليه السلام الا انه لا نبى بعدى (وانه مبعوث الى كافة الناس) لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى الناس كافة (بل الى الجن والانس) كما في سورة الرحمن وسورة الجن (ثبت) جواب اذا (انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص العرب كما زعم بعض النصارى) ولذا ورد في الفتوى انه من لا اله الا الله محمد رسول الله لا يقطع باسلامه لاحتمال الاختصاص بالعرب (فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده) فلا يكون خاتم النبيين (قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه الصلاة والسلام) اى يكون على شريعته كما قال عليه الصلاة والسلام لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعى فان قلت في الحديث الصحيح ان عيسى عليه السلام يكسر الصليب ويقتل الخنزير ويزيد ٣ في الحلال ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا لشرع محمد عليه الصلاة والسلام * قلنا قد بين نبينا ٤ ان شريعته هذه ستنتهى وقت نزول عيسى عليه السلام (لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه) اى الى عيسى عليه السلام (وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله ثم الاصح انه) عيسى عليه السلام (يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى) من المهدى لان عيسى عليه السلام نبى والمهدى ولى ولا يبلغ الولى درجة الانبياء ﴿وقد ورد بيان عددهم في بعض الاحاديث﴾ على ما روى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى

حجتنا آتيناهم ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم عليم ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزى المحسنين وذكريا ويحيي وعيسى والياس كل من الصالحين واسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين (سورة آل عمران) آدم ادريس نوح هود صالح ابراهيم اسماعيل اسحق يعقوب يوسف ايوب شعيب لوط يحيي زكريا موسى هارون داود سليمان يونس الياس اليسع ذوالكفل عيسى محمد صلوات الله عليهم (٢٨) عزير لقمان ذوالقرنين بو اوچى مختلف فيه در (٩) لان دلالته قطعية فقولنا فى الكيس مائة درهم دال على انه لايكون فيه اكثر من ذلك ولا اقل (ابن عرس)

ان لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ؟) يعنى سميناهم لك فانت تعرفهم (ومنهم من لم نقصص عليك) يعنى لم نسمهم لك ﴿ ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ﴾ ان ذكر عددا اكثر من عددهم ﴿ او يخرج منهم ﴾ من هو منهم ان ذكر عددا اقل من عددهم يعنى ان خبر الواحد) اى الحديث الذى سبق ذكره وهو قوله عليه الصلاة والسلام مائة الف واربع وعشرون الفا وقوله مائتيا الف وعشرون الفا (على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه) من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفع (لا يفيد الا الظن فلا عبرة بالظن فى باب الاعتقاديات) احتراز عن المعاملات كالبيع والشراء (خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية كان القول بموجبه) اى بموجب الحديث (مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه الصلاة والسلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبى من غير الانبياء او غير النبى من الانبياء بناء على اسم العدد اسم خاص فى مدلوله لا يحتمل ٩ الزيادة ولا النقصان ﴿ وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى ﴾ لان هذا) اى كونهم مخبرين ومبلغين (معنى النبوة والرسالة ﴿ صادقين ناصحين ﴾ لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا) اى فى كون الانبياء صادقين (اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع) اى فى خبر الذى يتعلق بامر الشرائع كالخبر عن ايجاب الصلاة وغيره (وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا) اما كونهم معصومين عمدا (فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر) اى جميع (الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر) اى معصومون عن قصد الكبائر (عند الجمهور خلافا للحشوية) وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر هم الذين جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النفل كتارك الفرض (وانما الخلاف) بين الجمهور والحشوية (فى ان امتناعه) اى تعمد الكبائر (بدليل السمع) قال القاضى من الاشاعرة العصمة فيما وراء التبليغ لا تجب عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع (او العقل) وبه

(قالت)

قالت المعتزلة بناء على اصلهم فى وجوب رعاية الاصلح (واما سهوا) اى ارتكاب الكبائر سهوا (فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق) اى يجوز صدور الصغائر اتفاقا (الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف) وهو التنقيص فى الوزن والكيل (بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه) اى على الذنب (فينتهوا عنه) اى عن فعل المعصية (هذا) اى المذكور (كله بعد العرض) اى بعد الوحى (واما قبل الوحى فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها) قبل الوحى وبعده (لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعها) اى اتباع الانبياء (فيفوت مصلحة البعثة) وهو الاتباع (والحق منع مايوجب النفرة كعهر) اى زنا (الامهات) والهاء زائدة وكان اصله امات كما زيدت فى اراق فقيل اهراق (والفجور) اى الميل فقيل للكاذب والمكذوب والفاسق فاجر لانه مال عن الحق (والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة) اى طائفة من الروافض وهم يقولون ان عليا رضى الله تعالى عنه ولى رسول الله ووليه من بعده والجماعة يقولون الولاء بعد النبى عليه السلام لابى بكر وعمر بن الخطاب وعثمان ابن عفان وعلى بن ابى طالب رضى الله تعالى عنهم (صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار ٧ الكفر تقية) اى خوفا عن الاكراه (اذا تقرر هذا) اى عدم صدور المعصية عن الانبياء عليهم السلام (فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب اومعصية ٨ فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود) لانه لا يفيد اليقين كما روى ٩ ان داود عليه السلام طمع فى امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية وعن على رضى الله تعالى عنه من قال لها يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فتزوجها اوسأل منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة فى عهده فارسل الله تعالى ملكين للتنبيه على زلته فلما تنبه استغفر الله به وخر راكعا واناب (وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن) قال مقاتل رضى الله عنه ان ابراهيم عليه السلام قد كذب ثلاث كذبات واخطأ ثلاث خطيئات وابتلى بثلاث بليات وصدر

(٧) اى التلبس بشعاره (٨) فى الجملة (٩) ان هذا اخى بالدين او بالصحبة له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة هى الانثى من الضأن وقد يكنى بها عن المرأة فقال اكفلنيها ملكنيها اوعزنى فى الخطاب غلبنى بمخاطبته اياى محاجة قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه الخ وظن داود انما فتناه ابتليناه بالذنب فاستغفر ربه وخر راكعا ساجدا على تسميته السجود ركوعا لانه مبدؤه واناب ورجع الى الله بالتوبة وما روى ان بصره وقع على امرأة فعشقها وسعى حتى تزوجها وولدت منه سليمان ان صح فلعله خطب مخطوبته اواستنزله عن زوجته وكان ذلك معتادا فيما بينهم وقد واسى الانصار المهاجرين بهذا المعنى وما قيل انه ارسل اوريا الى الجهاد مرارا وامر ان يتقدم حتى قتل فتزوجها هزو وافتراء (قاضى فى سورة ص شيخزاده)

منـدوبة واما الكذب فقوله انى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله لسارة حين قال اختى والخطايا قوله للنجم والقمر والشمس هذا ربى والبليات حين قذف فى النار والختان فى مائة وعشرين ٤ سنة والامر بذبح الولد وصدر عنه زلة حين دعا لابيه وهو مشرك وقال غير المقاتل لم يكذب ولم يخطئ وانما يصدر عنه زلة لانه قال انى سقيم يعنى ساسقم لان كل آدمى سيصيبه السقم او سقامة الحزن على عبادة قومه الاصنام وتكذيبهم وشماتتهم لابراهيم عليه السلام وقوله بل فعله كبيرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو قوله ان كانوا ينطقون او بطريق العرض لابطاله وقوله لسارة اختى فكانت اخته فى الدين وقوله هذا ربى ٥ كان على وجه الاسترشاد لا على التحقيق ويقال كان ذلك القول على سبيل الانكار والزجر يعنى امثل هذا ربى واما دعاؤه لابيه فلموعدة وعدها اياه وقد بين الله تعالى بقوله وما كان استغفار ابراهيم لابيه الاعن موعدة الآية (والا ٦ فمحمول على ترك الاولى) اى انه ليس بكذب ولا معصية بل هو ترك الاولى (او ٧ كونه قبل البعثة) كما فى قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة وكما فى قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله تعالى تعالى عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين (وتفصيل ذلك) اى تفصيل ذلك الجواب الاجمالى (فى الكتب المبسوطة) اى فى المطولات ﴿ وافضل الانبياء محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ﴾ اختلفوا فى تفضيل آدم ومحمد عليهما السلام فقال بعضهم آدم عليه السلام افضل من محمد عليه السلام وقال بعضهم محمد عليه السلام افضل من آدم فهذا اصح من الاول (لقوله تعالى كنتم) خطاب لامة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (خير امة الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك) اى خيرية امة محمد عليه السلام (تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه) ولقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر لى واما قوله عليه السلام فلا تخيرونى على موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس فتواضع منه (والاستدلال) على الافضلية (بقوله عليه السلام انا

(٤) وقيل فى ثمانين مات ابراهيم عليه السلام فى شهر محرم الحرام فى اليوم التاسع وعمره الشريف (١٧٥) وفى رواية (من آت كائنات) (٢٠٠)

(٥) فان اباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام والكواكب فاراد ان ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم الى الحق من طريق النظر والاستدلال وقوله هذا ربى على سبيل الوضع اى على سبيل التسليم صورة لا على سبيل الاخبار عن معتقده لئلا يلزم صدور الكفر عن النبى قبل البعثة او على وجه النظر والاستدلال وانما قاله زمان مراهقته واول اوان بلوغه (قاضى مع شيخزاده)

(٦) اى ان لم يكن ذلك فما نقل من ذلك باسم المعصية فمحمول على ترك الاولى اذ ترك الاولى منهم بالنسبة الى مراتبهم الشريفة مما سمى ذنبا ومعصية فقد قالوا حسنات الابرار سيئات المقربين (ابن عرس)

(٧) محمول على كونه قبل البعثة

سيد اولاد آدم ولا فخر لى ضعيف ٤) خبر الاستدلال (لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده) وقيل المراد باولاد آدم جنس آدم كانه كالعلم بهذا الجنس ﴿والملائكة﴾ جمع ملأك كالشمائل جمع شمأل والتاء لتأنيث الجمع اى التأكيد تأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة لانهم وسائط بين الله وبين الناس وهم رسل الله اوكالرسل اليهم واختلف العقلاء فى حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هى النفوس الفاضلة البشرية المفارقة الابدان وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شأنهم الاستغراق فى معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفه فى محكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على ما سبق القضاء وجرى به القلم الالهى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية ﴿عباد الله تعالى العاملون بامره﴾ على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول) لا يقال قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها غيبة لابن آدم وعجب لانفسهم لانه استفسار عن الحكمة فى تقديم اهل المعصية على اهل العصمة فى الخلافة لا الغيبة والعجب (وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) اى لا يعجزون و ﴿لا يوصفون بذكورة ولا انوثة﴾ اذ لم ترد بذلك) اى بالاتصاف بالذكورة والانوثة (نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبادة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط فى شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم) اى من الملائكة (قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ) اى تبديل الصورة الى اقبح منها (تفريط)خبران * الافراط يستعمل فى الزيادة والتفريط يستعمل فى النقص (وتقصير فى حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم)اى من الملائكة كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس اى خروا لآدم لان السجود لله حقيقة لا للعباد ولآدم تكرمة

(٤) بل الاولى ان يستدل بكونه مبعوثا الى كافة الناس بل الى الثقلين وبكونه خاتم النبيين وبكون شريعته باقية غير منسوخة وبقيام شهادته على جميع الامم يوم القيامة وبكون امته امة وسطا شهداء على الناس وغير ذلك من خصائص لا يوجد كل منها فى سائر الانبياء عليهم السلام فضلا عن مجموعها واما قوله عليه السلام لا تفضلونى على يونس بن متى فقد وجهه الائمة بانه تواضع منه اوقبل علمه بافضليته او نفى الافضلية فى النبوة والرسالة على ما قال تعالى (لا نفرق بين احد من رسله) (حاشية كنقروى) فان قلت قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) وفضلناكم على العالمين يدل على تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد عليه السلام * قلت المراد منه العالمين الموجودين فتأمل فان قلت ان قوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم الخ انما يدل على كونه افضل من اولاد آدم عليه السلام لا منه عليه السلام * قلت المراد به جنس آدم فان آدم كالعلم لهذا الجنس (شرح زنجانى)

والايمان فان المكلف اذا علم كيفية السحر وانه يمكن له ان يتوصل بذلك الى اللذات العاجلة فلا يخلو اما ان يمتنع نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضاة الله تعالى او اتبع نفسه هواها وتمييزا بينه وبين المعجزة كما قيل ان السحرة قد كثرت في ذلك الزمان وكانوا يدعون النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس طرق السحر وابوابه حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين يدعون النبوة كذبا ولا يغتر بهم احد لعلمه بوجه احتيالهم وما كان منهما من تعليم السحر انما هو على النهي والمنع من ذلك فلذلك جاز تعليم السحر وبيانه انه كيف يكون ومن اي جهة ينفذ لان ما لا يكون معلوما امتنع النهي عنه فان الفقيه اذا اراد ان ينهى عن الربا يصوره اولا ثم ينهى عنه فيقول من اخذ درهما بدرهمين فقد ربى فيكون المراد التعليم والاعلام والتعريف لما روى انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة (بالافساد) يقال لها زهرة فحملتهما على الشرك والمعاصي ثم صعدت الى السماء بما تعلمت فحكي عن

ظاهرة كالصلاة الى الكعبة والسجود الميل في اللغة قيل لم يكن ثمة وضع الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء (فلنا لا بل كان من الجن ففسق) اى خرج واعرض (عن امر ربه) فيه ملاحظة الآية الدالة على حقيقته لكن يحتمل ان يراد بالجن فيها طائفة من الملائكة مسماة بالجن كما قال البعض (لكنه) اى ابليس (لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا) اى مستورا (فيما بينهم وسع استثناؤه منهم تغليبا) اى تغلب الملائكة على ابليس (واما هاروت وماروت) جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان ٣ قد صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون بامره فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت (فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة ولا تعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء عليهم السلام على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر) السحر فعل شئ يخيل لناظره انه فعل الشئ الفلاني وما فعله او يخيل انه قتل فلانا ولم يقتله وما اشبه ذلك (ويقولان انما نحن فتنة) الفتنة من الافعال الذي تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمعصية والقتل والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعاصي (فلا تكفر) اى لا تتكلم معتقدا انه حق قال الامام فخر الملة والدين كان الحكمة في انزالهما اذ السحرة كانوا يسترقون السمع من الشياطين ويلقون ما سمعوا بين الخلق وكان بسبب ذلك يشتبه الوحي النازل على الانبياء فالله تعالى انزلهما الى الارض ليعلما للناس كيفية السحر ليظهر بذلك الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله انما نحن فتنة اى نعلمكم السحر لتصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر (ولا كفر) جواب عن سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت كانا يعلمان الناس السحر وتعليم السحر كفر فاجاب بقوله ولا كفر (في تعليم السحر) قيل انه حرام وقيل مكروه وقيل مباح ليتقى منه او ليفرق المعجزة عنده وقيل الحق وجوبه لهذا الفرق وقيل ان كان فيه ما يخل شرطا من شرائط الايمان من قول او فعل كان كفرا والا لم يكن كفرا ثم ان الساحر يقتل ذكرا كان او انثى اذا كان سعيه

بالافساد والاهلاك فى الارض واذا كان سببه بالكفر فيقتل الذكوردون الانثى ﴿ بل فى اعتقاده والعمل به ﴾ اى بالكفر فيهما يعنى ان اعتقد حقيته بمعنى انه ليس بباطل شرعا فكفر وبالعمل به فان كان بارتكاب الكفر فكفر والافلا * اختلف العلماء فى حقيقة السحر بمعنى ثبوته فى الخارج فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى ما يفرقون به بين المرء وزوجه وانكر المعتزلة ثبوته فى الخارج وادعوا ان السحر تمويه وتخييل يرى الحبال حيات لقوله تعالى يخيل من سحرهم انها تسعى ﴿ ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين ٢ فيها امره ونهيه ووعده ووعيده ﴾ وكلها كلام الله تعالى هو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار) اى باعتبار ان التعدد والتفاوت الخ (كان الافضل هو القرآن) لان نظمه معجز بخلاف سائر كتب الله تعالى فانها بليغ لا معجز كذا قال الزمخشرى فى الكشاف (ثم التوراة) من ورى الزند وهو ما يظهر منه النور والضياء فسمى التوراة بذلك لانه قد ظهر بها النور والضياء لبنى اسرائيل ومن تابعهم واختلفوا فى اشتقاق التوراة فقال الفراء هى فى الاصل تورية على وزن تفعلة فصارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الخليل وزنها فوعلة واصلها وورية ولكن الواو الاولى قلبت تاء كما قالوا تولج ٣ اصله وولج وقلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على اصل الكلمة قال بعضهم من التورية وهى تعريض بالشئ وكان اكثر التوراة تعاريض وتلويح كان من غير ايضاح وتصريح (ثم الانجيل) قال الزجاج هو افعيل من النجل وهو الاصل قال الانبارى النجل اصل للقوم الذين نزل عليهم لانهم يعملون بما فيه وانما سمى الانجيل انجيلا لانه اظهر الدين بعد ما درس وقد سمى القرآن انجيلا ايضا (ثم الزبور) معنى الزبور هو الفرقة والطائفة وجمعها زبر ومثلها زبرة ويقال الزبور جميع الكتب يعنى التورية والانجيل والقرآن لان الزبور والكتاب فى معنى واحد يقال زبرت وكتبت (كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث) عن على رضى الله تعالى عنه قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سيد القرآن

كلام عربده اسم اولهرق تفعل يوقدر (اوقيانوس)

اليهود ببابل والمشهور انه بلد من سواد الكوفة هاروت وماروت عطف بيان للملكين وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فمعناه على تقدير كونهما عطف بيان ما يعلمان من احد حتى ينصحاه ويقولا له انما نحن ابتلاء من الله فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل به وفيه دليل على ان تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور وانما المنع من اتباعه والعمل به فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرأ وزوجه وماهم بضارين به من احد الا باذن الله (قاضى مع شيخزاده ملخصا)

(٢) ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية (عصام) (٣) جوهر وزننده وحشى جانور اينه دينوركه اكا ولوج ايدر شارح سيبويهدن نقل ايدركه بونك اصلى وولج اولمغله وزنى فوعل در تا واودن مبدلهدر زيرا

البقرة وسيد البقرة آية الكرسى وعن ابى سعيد رضى الله تعالى عنه انه قال
عليه الصلاة والسلام اعظم ماورد من القرآن الحمد لله رب العالمين هو
السبع المثانى والقرآن العظيم (وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه
انفع وذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض
احكامها) روى عن ابى ذر رضى الله تعالى عنه انه قال قلت يارسول الله
كم كتب انزلها الله قال مائة كتاب واربعة كتب من ذلك انزل الله على
آدم عشر صحائف وعلى شيث خمسين صحيفة وعلى ادريس ثلاثين صحيفة
وعلى ابراهيم عشر صحائف وانزل على موسى التوراة وعلى داود الزبور
وعلى عيسى الانجيل وانزل على نبيكم القرآن ﴿ والمعراج (٢) لرسول الله
عليه الصلاة والسلام فى اليقظة بشخصه ﴾ اى بجسده ﴿ الى السموات ﴾
جمع سماوة ابدلت الواو فيها همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة (ثم الى
ماشاء الله من العلى حق ﴾ اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا)
اى مخالفا للشرع (وانكاره وادعاء استحالته انما ينبى على اصول الفلاسفة
والا) اى وان لم يبين على اصول الفلاسفة (فالخرق والالتيام على السموات
جائز فالاجسام كلها متماثلة) فى تركبها من الجواهر الفردة (يصح على كل
مايصح على الآخر) فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا
الاجسام الفلكية ولو جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزوله وهو
يؤدى الى انكار النبوة وهو كفر (والله قادر على الممكنات كلها) فيكون
الله تعالى قادرا على الخرق فى السموات لانه ممكن فيها (فقوله) اى قول
المصنف (فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام
على ماروى عن معاوية) من الاصحاب (انه سئل عن المعراج فقال كانت
رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت مافقد جسد محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وماجعلنا الرؤيا
التى اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد) من قوله وماجعلنا الرؤيا التى
(الرؤيا بالعين) فهذا لايكون فى المنام (والمعنى) اى معنى قول عائشة
رضى الله تعالى عنها (مافقد جسد محمد عن الروح بل كان مع روحه وكان

(٢) علماء كرام ذات معراجده بالجمله اتفاق ايلديلر لكن يقظه حالنده ميدر رؤيا حالنده ميدر يعنى جسمانيميدر
يوقسه روحانيميدر وحى ظهورندن اولمى صكره مى اختلاف ايتديلر محققين
ديرلر كه قبل الوحى عالم
رؤياده نائل معراج اولوب
بعده هجرتدن برسنه مقدم
ماه رجبك يكرمى يدنجى
كيجه سى يقظه حالنده
بيت امهانيدن بيت مقدسه
اسراء اولنوب بيت مقدسده
جميع ارواح انبيايه امام
اولوب ايكى ركعت نماز ادا
ايلديلر وجبريل امين اذان
واقامت ايلديلر سير حلبى
ترجمه سنده تحرير اولنديغى
اوزره حضرت رسول
اوتوز درت دفعه معراجله
حائز ابتهاج اولديلر بر
دفعه سى يقظه ده مكه مكرمه ده
ماعداسى عالم منامده واقع
اولمشدر بعضيلرى تعجب
وخيال كورمشلردر آنلره
جواب بودر كه طرفين قرص
آفتاب مابينى كرهٔ ارضك
ايكى طرفى مابيننك يوز
التمشدن زياده ضعفى ايكن
آفتابك طرف اسفلى
اعلاسنك موضعنه ثانيه دن
آزمدتده واصل اولور
ومبرهندر كه اجسام قبول
اعراضده متساويه در
يعنى عنصريات وفلكياتك هر برينه صحيح اولان آخرده صحيح اولور حق جل
وعلا ممكناته قادر اولمغله بوكونا حركت سريعه يى بدن رسوله كزينده وبراقده خلق ايلمكه قادردر الخ

(المعراج)

المراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولايخفى ان المراج فى المنام اوبالروح ليس مماينكر كل الانكار (والكفرة انكروا امر المعرج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قدارتدوا بسبب ذلك) اى بسبب الانكار (وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المراج فى اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس٢) وهو المسجد الاقصى (على مانطق به الكتاب) وهو قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى (وقوله ثم الى ماشاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم) اى انتهاء العالم (فالاسراء) اى انسير فى الليل ٣ (وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب) فيكفر جاحده لكن لكونه مع جسده لايكفر لظاهر رواية معاوية وعائشة والاسراء ليس بقطعى فى كونه مع الجسد لان نسبة الفعل الحسى الى الروح شائع * اصل الكتاب ما كتب الله تعالى فى اللوح المحفوظ ثم يتفرع منه معان يقال كتب يعنى قضى كما قال الله تعالى يصيبنا الاما كتب الله لنا ويقال كتب يعنى فرض كما قال الله تعالى قل لن كتب عليكم الصيام ويقال كتب اى جعل كقوله تعالى فاكتبنا مع الشاهدين (والمراج من الارض الى السماء مشهور) اى ثابت بالخبر المشهور (ومن السماء الى الجنة اوالعرش اوغير ذلك آحاد) اى لم يبلغ حد الشهرة (ثم الصحيح انه عليه الصلاة والسلام انما رآى ربه بفؤاده لابعينه) قال محمد بن كعب القرظى وربيع بن انس سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادى ولم اربعينى ويكون ذلك على ان الله تعالى جعل بصره فى فؤاده وخلق لفؤاده بصرا حتى رآى ربه رؤية غير كاذبة كما يرى بالعين ومذهب جماعة من المفسرين انه رآه بعينه وهو قول انس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد رآى محمد ربه فكل هؤلاء اثبتوا الرؤية صحيحة امابالعين واما بالفؤاد ﴿وكرامات﴾ جمع كرامة وهى الكريم والاكرام ٤ وهى تلو المعجزات وتتمتها * اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكلتاهما من عالم القدرة ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة للانبياء متى اردوها اما

السلامه ٣ سماده يوسف ٤ سماده ادريس ٥ سماده هارون ٦ موسى ٧ ابراهيم عليه السلامه ملاقى اولديلر (خلاصهٔ محمديه ليازيجى زاده) ٢ اوياتق شخص ايله اول شاه لولاك * شب معراج قيلدى سير افلاك * براقه مكادن بندى اوسرور * ركابنده يورر ناموس اكبر * نه مانع قدرت حقدن بوحاله * بودعواده محاله يوق حواله * بو معجزدن تعجبده صداده * دى سبحان الذى اسرى بعبده * (منظومهٔ زنجانى) (٣) فخر عالك مكه دن قدسه وارنجه سيرينه اسرا ديرلر وقدسدن سماواته طوغرى اولان سيرينه معراج ديرلر (فرح روح) (٤) كرم نفاست وعزت وشرف معناسنه افعال محموده دن عبارتدر كرامة سلامة وزننده بر كسنه كرم صفتيله متصف اولمق (اوقيانوس) ملخصا اكرام وتكريم حرمت وتعظيم ايلك (اوقيانوس)

وكان امر الله قدرا مقدورا (عرس) (ط) قال على رضى الله عنه ان من العصمة ان لاتجد (٤) يعنى ظهور هذا الخارق من الولى مشروط بانتفاء هذه الدعوى اذ لو ادعى النبوة لاستحق الاهانة فضلا عن الكرامة ولا يشترط فيه انتفاء دعوى الولاية اذ مثل هذه الدعوى لاينافى وكذا قصد اظهار الخوارق لايسقطه عن مرتبته وان كان الافضل ترك الدعوى مطلقا وقد صرح الاكابر قدس الله اسرارهم بانه لو انكر منكر معجزة نبى من الانبياء عليهم السلام يجوز للولى ان ينصب نفسه حينئذ ويظهر خارقا يحقق منصب هذا النبى (حاشية كنقروى) (٥) اى الذى عنده علم من الكتاب انا آتيك الآية فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربى الآية (فى سورة النمل) (٦) ففى الآية المذكورة دليل على قصد اظهار

باختيارهم واما باقتراح الامة فكيف ما كان يسهل عليهم اظهارها واما الكرامات فهى بخلاف المعجزات فان الولى ربما يقدر ان يأتى بها وربما لايقدر فرقا بينها وبين المعجزات ﴿الاولياء حق﴾ الولى هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما امكن) اى مهما امكن (المواظب) صفة للعارف اى المداوم والملازم (على الطاعات المجتنب عن المعاصى ٣ المعرض) اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (عن الانهماك) اى الحرص (فى اللذات والشهوات) الشهوة هو توقان النفس الى الشئ ميلا اليه ومن امارات الولى ان يديم الله تعالى توفيقه حتى لو خطر له مخالفة ظاهرا وباطنا عصمه الله من ذلك وذلك امارة السعادة وبعكسها امارة الشقاوة واخرى ان يرزقه الله تعالى فى قلوب اوليائه شفاعة فى خلقه ويقال معنى الاولياء المؤمنون ويقال احباء الله وهم حملة القرآن والعلم يقال الذى يجتنبون الذنوب فى الخلوات ويعلمون الله تعالى مطلع عليهم وقال وهب بن منبه الحواريون لعيسى ابن مريم ياروح من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها ونظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحبوا ذكر الموت واماتوا ذكر الحياة ويحبون الله ويحبون ذكره (وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة ٤ فما لايكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا ومايكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ماتواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لايمكن انكاره خصوصا الامر المشترك) اى مطلق الكرامة باى نوع كان الامر المشترك (وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم) ومريم بمعنى العابدة وانما سميت مريم مريما ليكون فعلها مطابقا لاسمها (ومن صاحب سليمان عليه الصلاة والسلام) يعنى آصف بن برخيا بن شمعيا وكان وزير سليمان ومؤدبه فى حال صغره وكان يقرأ كتاب الله عز وجل ويعلم الاسم الاعظم وهو قوله ياحى ياقيوم ويقال ياذا الجلال والاكرام قال ٥ انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك ٦ يعنى قبل ان ينتهى اليك الذى وقع عليه منتهى بصرك وهو جاء اليك وقيل قبل ان تطرف فقال له سليمان عليه

الخارق من الولى ودعواه الولاية لحكمة لايمنع ولايته ولايسقط عن رتبته على مايقتضيه (السلام) قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك (كنقروى)

السلام لقد اسرعت ان فعلت ذلك فدعا بالاسم الاعظم فاذا السرير
قد ظهر بين يدي سليمان عليه السلام (وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى
اثبات الجواز ثم اورد) المصنف (كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى
تفصيل بعض جزئياته المستبعدة) عن العادة (جدا فقال) المصنف
﴿ فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة
في المدة القليلة ﴾ كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا
على الاشهر) وانما قال على الاشهر لانه في غير الاشهر اتاه سليمان عليه السلام
بنفسه وعلى هذا التقرير يكون معجزة لا كرامة وقيل هو جبرائيل وهو
قول المعتزلة لانهم لايرون كرامة الاولياء حقا (بعرش بلقيس قبل ارتداد
الطرف) اي حركة العين (مع بعد المسافة ﴾ وظهور الطعام والشراب واللباس
عند الحاجة اليها ﴾ كما في حق مريم ٣ فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب)
وهو موضع صلاة مريم (وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله ﴿ والمشي على الماء ٤ ﴾ الاصل في ماء موه وفي الجمع امواه فلما
تحركت الواو وانفتح ماقبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس
(كما نقل عن كثير من الاولياء ﴿ والطيران في الهواء ﴾ كما نقل عن جعفر
بن ابي طالب) وهو اخ علي رضي الله تعالى عنه ولذا قيل جعفر الطيار (ولقمان
السرخسي وغيرهما ﴿ وكلام الجماد والعجماء ﴾ اي عجم وهو مالم يكن له تكلم
من الحيوانات (اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي سلمان) اي قدام
سلمان يقال وضعت الشيء بين يدي فلان يستعمل في المكان الذي يقابل
صدره ويكون بين يديه (وابي الدرداء قصعة فسبحت وسمعنا تسبيحها)
اي سمع سلمان وابي الدرداء تسبيح قصعة (واما كلام العجماء فكتكلم الكلب
لاصحاب الكهف ٥ وكما روي ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال بينا ٦ رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفت البقرة اليه)
اي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (وقالت) البقرة (اني لم اخلق
لهذا) اي للحمل (وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة
تكلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم آمنت بهذا) الان ربي قادر على
تكلم الحيوانات ﴿ وغير ذلك من الاشياء ﴾ مثل رؤية عمر رضي الله تعالى عنه

(٣) روى انه كان لايدخل عليها غيره واذا خرج اغلق عليها سبعة ابواب وكان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس وهو دليل جواز الكرامة للاولياء وجعل ذلك معجزة زكريا يدفعه اشتباه الامر عليه اذ لو كان ذلك معجزة له لكان عالما بحاله ولم يشتبه امره عليه قيل تكلمت مريم صغيرة كعيسى عليه السلام ولم ترضع ثديا قط وكان رزقهما يأتيهما من الجنة (قاضي مع شيخزادة)

(٤) نقل البشر الحافي انه يعبر على الدجلة ويضع عليها سجادته ويصلي عليها (شرح منظومة زنجاني

(٥) سك اصحاب كهف اتمك تكلم * كرامت اولمسنده يوق توهم * عمر يارايه ديو بيوردي * مدينه دن نهاونده طيوردي * ابو الدرداء وسلماندن روايت اولندي قصعة قصه حكايت (زنجاني)

(٦) بينا الف مقصوره ايله اصلي بين ايدي نونك فتحيله اشباع اولنمغله الف تحدث ايلدي يقال بينا نحن كذا وبينا نحن كذا اذا حدث كذا يعني بزوال اثناده ايكن ناكاه شويله برايش ظهور ايلدي (اوقيانوس)

وهو على المنبر) المنبر من نبرت الشئ انبره نبرا اذا رفعته (فى المدينة جيشه بنهاوند) اسم مكان فى العراق بينه وبين المدينة يبلغ خمس مائة فرسخ فصاعدا (حتى قال لامير جيشه ياسارية) اسم امير الجيش (الجبل الجبل) اى اتق الجبل (تحذيرا له من ورآء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه) اى كلام عمر رضى الله تعالى عنه (مع بعد المسافة) يعنى ان عمر نادى على هذا المنبر امير جيشه الذى ارسله الى نهاوند فقال ياسارية الجبل حتى اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء (وكشرب خالد السم ٤ من غير تضرر به و كجريان النيل بكتاب عمر رضى الله تعالى عنه) كما روى ان النيل كان لايجرى الاقليلا حتى تلقى اليه بنت باكرة فاذا القيت يجرى على عادته ولما كان الملك عمرو بن العاص فحكوا هذه القصة له فارسل المكتوب الى عمر رضى الله تعالى عنه باعلام الحال ثم كتب عمر رضى الله تعالى عنه مكتوبا يانيل ان كنت تجرى باذن الله اجر فان لم تجر فلا تجر ابدا فاتوا بالمكتوب فالقوا الى النيل فجرى ماء النيل على ما كان عادته (وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة ٥ المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشبهت بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى) واستدلوا ايضا بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب * جوابه ان المراد به سلب العموم اى لايظهر على كل غيبه احدا فلا ينافى اظهار بعض غيبه والمراد به وقت القيامة بقرينة السابق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لايعلمها الا الله كقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها الآية وكقوله عليه السلام ما المسئول عنها باعلم من السائل (اشار الى الجواب بقوله ﴿ ويكون ذلك ﴾ اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة ﴿ معجزة للرسل الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها ﴾ اى بتلك الكرامة ﴿ انه ولى ﴾ فاعل يظهر ﴿ ولايكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار ﴾ بالقلب واللسان ﴿ برسالة رسوله ﴾ مع الطاعة له فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم

(٤) علمدار رسول الله خالد بن وليد كفار شهرلرندن برینی احصار ایتدكلرنده حضرت خالده اكر اشبو بر قدح زهرى تناول ایدوب بر ضرور اصابت ایلزسه دین اسلامك حقیقتی نمایان اولغله جمله من انقیاد ایدرز دیدكلریله حضرت خالد دخی منظرەلرنده اول قدح لبریزی بلاجرعه نوش ایدوب وجودینه بو دلرینه قطعا ضرر عارض اولمدی (ترجمه امالى)

(٥) وكشرب الشيخ آق شمس الدين السم (٥) وقال فى شرح المقاصد انكار الكرامة ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا بها من رؤسائهم الذين هم ليسوا على شئ من اجتهادهم فى امر العبادات واجتناب السيئات ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واعتقاد الطريقة واصطفاء الحقيقة (كنفروى)

(المتابعة)

المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده) على سبيل الولاية وان ظهر يظهر على سبيل الاستدراج (والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر من قبله اومن قبل أحاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى النبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا) بان يقول انا نبى (بموجب المعجزات بخلاف الولى ﴿ وافضل البشر٢ بعد نبينا ﴾ والاحسن ان يقال بعد الانبيا) لان هذه العبارة توهم ان يكون ابو بكر رضى الله تعالى عنه افضل من الانبياء غير نبينا وليس كذلك واذا قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك (لكنه اراد البعدية الزمانية٣ وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك) اى مع ارادة البعدية الزمانية (لابد من تخصيص ٤عيسى عليه السلام) بان يقول افضل البشر سوى عيسى عليه السلام (اذلو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا) سواء وجد فى وجه الارض اوفى السماء (انتقض بعيسى عليه السلام ولم اريد كل بشر يولد بعده) اى بعد نبينا (لم يفد التفضيل على الصحابة) اى تفضيل ابى بكر رضى الله تعالى عنه لان اكثر الصحابة يولد قبله (ولولم اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين) لانهم لم يوجدوا بعد (ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة) اى سواء كان فى زمان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اوبعده (انتقض بعيسى عليه السلام ﴿ ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ﴾ الذى صدق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى النبوة من غير تلعثم) اى من غير مكث وفكر (وفى المعراج بلا تردد) اى قال فى المعراج حق بلا تردد ﴿ ثم عمر الفاروق ﴾ رضى الله تعالى عنه الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات ﴿ ثم عثمان ذو النورين ﴾ رضى الله تعالى عنه لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لوكان عندى ثالثة لزوجتها لك ﴿ ثم على المرتضى ﴾ رضى الله تعالى عنه من خواص عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على هذا) اى على الترتيب المذكور فى الافضلية (وجدنا

رضى الله عنه اشرف نسبا من ابى بكر الصديق وان كان كونه اعلم منه غير مسلم ثم ان الاولى كما اشار اليه الشارح ان يقال وافضل البشر بعد الانبياء لكن الغرض ههنا انما هورد المخالفين الذين فضلوا عليا على غيره من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينقل عنهم انهم فضلوه ولا احدا من اصحابه عليه السلام على الانبياء فلذا صرح بما هو المقصود ولم يبال بما يشعر به ظاهر العبارة مما لم يذهب اليه احد من الفرق المعتد بهم (حاشية كنقروى)

(٣) اذ ربما يتوهم انه اواد البعدية من حيث المرتبة ليلزم المحذور (ابن العرس)

(٥) وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذقد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء (خيالى)

(٤) قيل وجه التصريح به دون غيره من الانبياء الثلاثة الاتفاق فى وجوده ظاهر اوالاختلاف فيهم (بحر الافكار)

السلف والظاهرانه لولم يكن لهم دليل على ذلك) اى على الترتيب المذكور (لما حكموا بذلك) اى بذلك الترتيب (واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين) وهما اهل السنة والشيعة (متعارضة ولم نجد هذه المسئلة) اى مسئلة تفصيل هذه الاربعة على بعضه (مما يتعلق به شى من الاعمال) اى بان يتوقف عليه شئ من الاعمال (ويكون ٢ التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكان السلف كانو متوقفين فى تفصيل عثمان رضى الله تعالى عنه على على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعات تفصيل الشيخين) اى ابى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما (ومحبة الختنين) اى عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما (والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة) لان كثرة الثواب والكرامة عند الله لايعلمها الا الله وليس ذلك بكثرة الفضائل (وان اريد كثرة مايعده ذووا العقول من الفضائل ٣ فلا جهة له) اى فلا جهة للتوقف فيه لان عليا رضى الله تعالى عنه اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم عن الدنيا واكثرهم سجودا وجودا واسبقهم اسلاما كذا فى شرح المقاصد (وخلافتهم) اى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) اى كالافضلية (يعنى ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضى الله تعالى عنهم) قالت الروافض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على وان جبرائيل قد اخطأ ويصلون عليه والجماعة ٤ تقول قال الله تعالى محمد رسول الله الذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله عزوجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلافة الحقة بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لعلى الجملة مقول قالت لكثرة فضائله ولورود النص فى حقه وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضول ربما يكون اليق للقيام بمصالح الناس ولامامتهم واما الثانى فلما سيأتى * ثم اعلم بان زيادة المحبة لقرابة النبى او الاعتقاد لزيادة كماله ليس برفض بل ٥ رفض بعض الصحابة لاجله او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم له وبهذا يندفع توهم الميل الى الرفض من كلام الشارح (وذلك

(٢) اوشئ من الاعتقاد الذى يكون
(٣) العلمية والعملية
(٤) اى واهل السنة
(٥) اى بل الرفض

(٢) على صيغة المجهول (٣) اى فى بيته (٤) فان الصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضى الله عنه

اى بيان الترتيب المذكور (لان الصحابة قد اجتمعوا) قبل دفن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (يوم توفى ٢ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة ٣) اسم رجل من الصحابة (واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر رضى الله تعالى عنه) على متعلق باستقر (فاجمعوا على ذلك) اى الخلافة (وبايعه على رضى الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد) اى على رؤس الخلائق (بعد توقف كان منه) اى كان التوقف من على اى توقف مدة حياة فاطمة وهى ستة اشهر فى الاصح ارسل على رضى الله تعالى عنه بعد وفات فاطمة الى ابى بكر للبيعة فلما صلى ابو بكر الظهر وصعد على المنبر فشهد وذكر شان على وتخلفه عن البيعة وعذره الذى اعتذر اليه * وروى ان فاطمة رضى الله تعالى عنها سألت من ابى بكر رضى الله تعالى عنه ميراثها من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومنعها ابو بكر فقال قال عليه الصلاة والسلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولذا لم يتكلم مدة حياتها ﴿ويجوز الصلاة خلف كل بر﴾ بفتح الباء صفة بمعنى المحسن وبكسرها بمعنى الاحسان البر كل فعل مرضى وقيل اسم لكل خير يفضى صاحبه الى الجنة واصله التوسع فى فعل الخير مأخوذ من البر ﴿وفاجر ٤﴾ لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية اذ لا كلام فى كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع (هذا) اى جواز الصلاة خلف الفاسق (اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه) اى الى الكفر (فلا كلام فى عدم جواز الصلاة) الكفر فى اللغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر ولكمام الثمرة كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به (ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ﴿ويصلى على كل بر وفاجر﴾ اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه الصلاة والسلام لا تدعوا) اى لا تتركوا (الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل) اى المسائل المذكورة من جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك ٢١) هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد انا اعتقاد حقية

منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقر رأى الصحابة رضى الله عنهم على خلافة ابى بكر (جلال) (٤) قال بعض الاكابر الظاهر ان المراد بالفاجر هو الفاجر قبل دخول الصلاة فهو مجاز مرسل بعلاقة الكون فيها معنى كما فى قوله تعالى (وآتوا اليتامى اموالهم) الآية والا فالعبد بعد الدخول فى الصلاة لا يبقى فاجرا حقيقة لتوبته وانابته الى الله تعالى بالدخول فى الصلاة فيكون برا ايضا فلا كلام فى جواز الصلاة خلفه حينئذ وغرض النبى عليه السلام نهى امته عن النظر الى سابق فجوزه قبل دخول الصلاة لما ان ذلك النظر متقرر بين الناس فالكل حين الدخول بر نعم لا شك فى افضلية البر قبل الدخول على الفاجر قبله ولهذا وصفه بوصفه السابق تعزيزا له وقدم البر عليه تشريفا له انتهى اقول هذا توجيه دقيق نشأ من حسن الظن بامة محمد جميعا لما اجمعوا

ذلك واجب وهذا من الاصول) اى اصول الكلام (فجميع مسائل الفقه كذلك) بهذا الاعتبار (قلنا انه) اى المصنف (لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد) اى الآخرة (والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ) اى شئ يسير (من المسائل) كما يقال اصاب الارض نبذ من المطر اى شئ قليل من المطر (التى يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف) بيان المسائل (فيه المعتزلة) الضمير فى فيه عائد الى ما فى مما (او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة اوغيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه اوغيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ﴿ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير﴾ لما ورد فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم) المناقب جمع منقبة وهى الفضيلة والشرف (ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه الصلاة والسلام لاتسبوا ۳ اصحابى فلو احدكم انفق مثل احد ذهبا) تميز (مابلغ مد احدهم ولانصيفه) المد ربع الصاع والنصيف نصف الشئ كما يقال للعشرة عشير وللخمس خميس وللثمان ثمين والضمير فى نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان احدكم لايدرك بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادرك احدهم باتفاق مد من الطعام اونصف منه (ولقوله عليه الصلاة والسلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم) اى مختاركم (الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام الله الله) منصوب بفعل مقدر اى اتقوا الله (فى اصحابى) اى فى حق اصحابى (لاتتخذوهم غرضا) اى حقيرا (من بعدى فمن احبهم) فمن موصولة لاشرطية بدليل دخول الفاء على الخبر وان كانت شرطية لايدخل الفاء لان الماضى اذا كان جزاء الشرط لايدخل الفاء عليه (فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك) اى يقرب (ان يأخذه) اى يأخذه الله للتعذيب والعقاب (ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة) رضى الله تعالى عنهم (احاديث صحيحة وماوقع بينهم من المنازعات والمحاربات) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لم يجز ذكر

عليه من اطلاق الفاجر على مثله حقيقة حين الدخول فى الصلاة بناء على ان اسم الفاعل حقيقة فى الماضى وفى الحال بل المستقبل ايضا ولربما يشعر اطلاق الفاجر عليه حقيقة جعله مقابلا للبر كما فى الحديث (حاشية كنقروى)

(۳) الظاهر ان الخطاب المذكور بالنظر الى الموجودين وقت الخطاب الذين شاهدوا النبى عليه السلام منهم السبب للآخر او كشف له عليه السلام انه يسبه بعد وفاته وبالنظر الى من لم يكن من الاصحاب من الاتباع ومن بعدهم فيكون من قبيل التغليب كما فى قوله تعالى (اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة) والا فتخصيص الخطاب بالنظر الى ماعدا الاصحاب ممن لم يكن موجودا وقت الخطاب مما لاوجه ثم انه على التقدير الثانى يكون الخطاب فى قوله عليه السلام فلو ان احدكم الخ بالنظر الى الاتباع ومن بعدهم وذلك واضح واما بالنظر الى الاول فالخطاب يكون بالنظر الى الذى لم يعرف قدر الآخر من افاضل الصحابة من المهاجرين والانصار وذلك ثابت ايضا بقوله تعالى (لايستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا) الآية وكذا الحال فى الحديثين الآخرين (الصحابة

الصحابة الاخيار لماوقع المنازعات والمحاربات بينهم فان ذلك يدل على ان ذكر بعضهم بعضا قديكون بغيرالخير فلايكون قول المصنف ونكف الخ جائزا فاجاب بقوله وماوقع بينهم من المنازعات والمحاربات (فله محامل) اقل تلك المحامل وقوع الخطأ فى الاجتهاد لان المجتهد قديخطى ويصيب (وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله تعالى عنها) بالزنا لورود النص القطعى على براءتها كقوله والذين يرمون المحصنات الآية (والا) اى وان لم يكن مما يخالف الادلة القطعية (فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن ٢ على معاوية رضى الله تعالى ٣)وهو اسم رجل من اصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نازع مع على رضى الله تعالى عنه فى امر الخلافة *اللعن طرد وبعد من الله تعالى (واضرابه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لايوجب اللعن وانما اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيره انه لاينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج) اسم ملك من ملوك العرب (لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال انما نقل من لعن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض من اهل القبلة يخالف ماذكر من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن اللعن الخ فالتوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل (من لعن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لبعض من اهل القبلة فلانه) اى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (يعلم من احوال الناس)بيان ما فى لما(مالايعلمه غيره) والضمير البارز فى يعلمه عائد الى ما والضمير فى غيره راجع الى النبى عليه السلام يعنى يحتمل ان يكون الشخص الذى لعن النبى عليه السلام لم يكن مؤمنا بل منافقا (وبعضهم) اى العلماء (اطلق اللعن عليه) اى على يزيد بن معاوية (لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضى الله تعالى عنه واتفقوا) اى العلماء والواو للحال (على جواز اللعن على من قتله اوامر به اواجازه اورضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين واستبشاره) اى يزيد (بذلك) اى بالقتل (واهانته) يزيد (اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر) خبر ان (معناه)قال حجة الاسلام

(٢) ولاعقاب بترك اللعن على احد * فى حق ابليس فهو الكافر الجانى * فلعن يزيد يزيد منه مفسدة * فاسلك فلا ترض لوما باسم لعان * (قصيدة نونيه لخضربك) (٣) لم يغلب معاوية احد الحديث

لم یثبت اصلا ان یزید قتل الحسین ۲ او امر بقتله او رضی به فلا یجوز نسبة مسلم الی کبیرة بلا تحقیق * قیل قد تواتر ان یزید ارسل الجند علی الحسین فقتلوه واهانوا اهل بیت النبی علیه السلام فیکون الامیر آمرا وراضیا بما فعله جنده بخصمه وهو جلی عند العقل فالقول بعدم الرضاء من حسن الظن لاهل القبلة (وان کان تفاصیلها آحادا فنحن لانتوقف فی شانه) ای فی شان یزید (بل فی ایمانه لعنة الله علیه وعلی انصاره واعوانه) قیل لو سلم ان یزید قتل الحسین لم یکفر لان قاتل عثمان رضی الله تعالی عنه لم یکفر مع کونه افضل من الحسین اذ التکفیر بالقتل رتبة الانبیاء علیهم السلام ولو سلم انه کفر حین قتله فاللعن علی الکافر المعین لایصح فلعله تاب بعده قیل تکفیر قتل الحسن لیس کقتل الصحابی بل لاهانته اهل بیت النبی علیه السلام ولم یوجد ذلك فی عثمان رضی الله تعالی عنه ﴿ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذین بشرهم النبی علیه السلام﴾ حیث قال علیه السلام ابو بكر فی الجنة وعمر فی الجنة وعثمان فی الجنة وعلی فی الجنة وطلحة فی الجنة والزبیر فی الجنة وعبد الرحمن بن عوف فی الجنة وسعد بن ابی وقاص فی الجنة وسعید بن زید فی الجنة وابو عبیدة بن الجراح فی الجنة وكذا یشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسین لما ورد فی الحدیث الصحیح ان فاطمة سیدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسین سیدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لایذكرون الا بخیر ویرجی لهم اكثر مما یرجی لغیرهم من المؤمنین ولایشهد بالجنة اوالنار لاحد بعینه بل یشهد بان المؤمنین من اهل الجنة والكافرین من اهل النار) وكذا اطفالهم تبعا لهم وقیل هم فی الجنة اذ لا اثم لهم وقیل هم فی الاعراف ووجهه ان عدم التیقن لعدم العلم بخاتمته واذا مات ولد المؤمنین طفلا فخاتمته بالایمان لامحالة تبعا لابیه اللهم الا ان یكون تابعا لخاتمة ابیه وهو غیر معلوم ﴿ونری المسح علی الخفین فی السفر والحضر﴾ خلافا للروافض (لانه) ای المسح (وان كان زیادة علی الكتاب) ای كتاب الله تعالی وهو قوله تعالی یاایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهكم وایدیكم الی المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الی الكعبین لانهم منه جواز المسح علی الخفین (وهی جائزة) ای الزیادة

اشارت ایلشدر * سهم اصاب وراميه بذی سلم * من بالعراق لقد ابعدت مرماكا * واندن بشقه اشبو منظومه صورتنده اولان هذیانیله استدلال اولنور * بركون مصحف شریف ایله تفأل ایدوب ابتدای سطرده واستفتحوا وخاب كل جبار عنید آیت كریمه‌سی ظهور ایتمكله پرغضب اولوب اشبو قطعه‌یی قطع اوله‌جق لسانیله تفوه ایلشدر * تخوفنی بجبار عنید * وها انا ذاك جبار عنید * اذا لاقیت ربك یوم حشر * فقل یارب مزقنی یزید * دیه‌رك مصحف شریفی پاره پاره ایلدیكی منقولدر وشراب حقنده دخی اشبو * اذا حرمت یوما علی دین احمد * فهات علی دین المسیح ابن مریم * بیتی كه تنصری استرضادر بو بیتلرا امرای امویه‌دن ولید بن عبد الملكه دخی معزو اولدیغی كتب ادبیاتده مسطوردر (ترجمهٔ امالی لعاصم افندی)

على الكتاب (بالخبر المشهور وسئل) والجمهور على اثبات همزة سئل وسيل بالياء وهو على لغة من قال سلت تسال بغيره همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم ساول وساولته (على بن ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم) جعل له معان كثيرة واحد المعنى منها صير كقوله تعالى وجعلناها نكالا لمابين يديها اى صيرناها والثانى بمعنى الايجاب كقوله تعالى وماجعلنا القبلة اى اوجبنا القبلة وامرنا بها والثالث بمعنى القول كقوله تعالى انا جعلناه ٤ قرآنا عربيا اى قلناه وانزلناه ٥ والرابع بمعنى الخلق كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور اى خلق الظلمات والنور (وروى ابو بكر عن رسول الله انه عليه الصلاة والسلام رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما) مفعول رخص (وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا) اى نفسا (من الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا) اى لما ذكرنا من الاحاديث (قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ماقلت) اى لم اكن قائلا (بالمسح حتى جاءنى فيه) اى فى حق المسح (مثل ضوء النهار وقال الكرخى) رجل من اصحاب ابى حنيفة رحمه الله تعالى (اخاف الكفر على من لايرى المسح على الخفين لان الآثار) اى روايات الصحابة (التى جاءت فيه فى حكم التواتر) فمن انكر موجب الخبر المتواتر كان كافرا (وبالجملة من لايرى) اى لايجوز (المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضى الله تعالى عنه عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا يطعن فى الختنين) اى عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما (ويمسح على الخفين ﴿ولا يحرم نبيذ ٦ الجرة﴾ وهو ان ينبذ تمرا وزبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف) وهو مايتخذ من التراب (فيحدث فيه لدغ كما فى الفقاع فكانه نهى عن ذلك فى بدء الاسلام لما كانت الجرار) جمع جرة (اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلاف للروافض وهذا) اى ماذكر من عدم حرمته (بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب) خبران (اليه كثير من اهل ٧ السنة والجماعة ﴿ولا يبلغ ولى ٧ درجة الانبياء﴾ لان الانبياء معصومون مأمونون

---

(٤) وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا (٥) وبمعنى بعث نحو وجعلنا معه اخاه هارون وزيرا وبمعنى التسمية وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وجعلت زيدا واخاك نسبته اليك وجعل له كذا على كذا اى شارطه (كليات) (٦) ولا بأس باتخاذ النبيذ فى الدبا والحنتم وهو الجرة الخضراء وقيل هو الجرة الحمراء يحمل فيها الخمر ويؤتى بها من نواحى اليمن والمزفة هو الوعاء المطلى بالزفت والنقير هو الخشب المنقور لان هذه الظروف كانت مختصة بالخمر فلما حرمت الخمر حرم استعمال هذه الظروف تشديدا فى تحريم الخمر ليتركه الناس فلما مضت الايام ابيح استعمالها لاستقرار الامر بالتمام (ملتقى الابحر مع شرحه مجمع الانهر) (٧) وذهب بعض الائمة الى اباحة قليله والمفتى به التحريم لكنه لا يحد منه الا بالسكر (عرس) (٨) * فضل النبى جلى فى نبوته * فاقت ولايته فى قول اخوانى (قصيدة نونيه)

عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر ٣ وضلال) فان قلت ورد فى الخبر الصحيح انه قال عليه الصلاة والسلام ان من عباد الله لاناسا ماهم بانبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيامة القرب مقعدهم من الله فقالوا يا رسول الله من هم وما اعمالهم لعلنا نحبهم قال عليه الصلاة والسلام قوم تحابوا بروح الله بغير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها بينهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور ولا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس ويفهم منه كون الولى افضل من النبى * اجيب بان شان الانسان ان يتمنى مارآه حسنا وان كان له مثله او خير منه (نعم قد يقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع ان النبى متصف بالمرتبتين) اى النبوة والولاية (وانه افضل من الولى الذى ليس نبى) وقال بعض الصوفية الولاية اى ولاية النبى افضل من نبوته لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ كما هو حال رسول الملك الى الرعايا التبليغ احكامه الا ان النبى افضل فلا يقصر لجمعه بين الدرجتين * اجيب بان النبوة تنبئ عن التبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير النبى لقصور ولايته عن غاية الكمال لان علامة غايته هى النيل الى مرتبة النبوة (ولا يصل العبد) مادام عاقلا) احتراز عن المجنون (بالغا) احتراز عن الصبى (الى حيث يسقط عنه الامر والنهى) لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك) اى على عدم وصول العبد (وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة) اى محبة الله تعالى (وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهى ولا يدخله الله بالنار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه) اى عن العبد (العبادات الظاهرة) كالصلاة ونحوها (ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس) الفاء للتعليل (فى المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله عليه الصلاة والسلام) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال

عليهم ولا هم يحزنون الآية (٥) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير وهو بعد الكمال وفوقه فى الجمال ويؤيده حديث فضل العالم على العابد كفضلى على ادناكم ومنهم من قال بالثانى زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقربه منه وكرامة عنده والنبوة عبارة عن سفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام بخدمة متعلقة بمصلحة العبد وقاسوا الغائب على الشاهد والخالق على مخلوق فانهم شبهوا الولى بجليس الملك والنبي بالوزير فى قيام امر الملك ولم يعرفوا ان مقام جمع الجمع حاصل للانبياء ولكمال اتباعه من الاصفياء وهو ان لا تحجبهم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة وهو فوق مرتبة التوحيد الصرف الذى هو مقام عموم الاولياء فقول بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة معناه ان ولاية النبي افضل من نبوته اذ قد عرفت ان النبوة والرسالة اكمل فى علو (ان) درجته وهذا لا ينافى اجماع العلماء على ان الانبياء افضل من الاولياء (على القارى فى شرح الفقه الاكبر)

(٢) اعلم ان للنظم تقسيمات باعتبارات منها التقسيمة باعتبار ظهوره المراد منه وخفائه منه فاللفظ اما ان يظهر منه المراد منه اولا فان ظهر ذلك فاما ان يقبل النسخ اولا والثانى المحكم كقوله تعالى

ان ماذهب اليه المباحيين وبعضهم كفر وقد قال عليه الصلاة والسلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فاجاب بقوله واما قوله عليه الصلاة والسلام (اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه) اى الله (عصمه) اى العبد (من الذنوب فلم يلحقه ضررها) معناه انه اذا صدر من العبد ذنب ينبه الله تعالى عليه فتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب (فلم يضره) اى لم يلحقه ضرر ﴿ والنصوص ﴾ من الكتاب والسنة ﴿ تحمل ظواهرها ﴾ كما اخبر الله تعالى من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة وعذاب اهل النار من الزقوم والحميم والسلاسل والاغلال (ما لم يصرف عنها دليل قطعى كما فى الآيات التى يشعر ظواهرها بالجهة) كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى (والجسمية) كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم (ونحو ذلك لا يقال ليست هذه) اى الالفاظ التى لا يراد ظواهرها (من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد من النص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل يعم اقسام النظم ٢) اى الظاهر والنص والمفسر والمتشابه والخفى والمشكل والمجمل (على ما هو المتعارف) عند اهل اصول الكلام اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام لاجله يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ يسمى محكما ﴿ والعدول عنها ﴾ اى عن الظواهر ﴿ الى معان يدعيها اهل الباطن ﴾ وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم) اى الله (وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية ﴿ الحاد ﴾ اى ميل وعدول عن الاسلام) الالحاد فى اللغة الميل عن القصد ولهذا سمى اللحد لحدا لانه فى ناحية (واتصال واتصاف ﴿ بكفر ﴾ لكونه اى العدول عن ظواهر النصوص (تكذيبا للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ماذهب اليه بعض المحققين) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المصنف فى العدول على ظواهرها الى معان يدعيها اهل الباطن كفر والحاد يخالف ماذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص

ان الله بكل شئ عليم والاول اما ان يقبل التأويل او التخصيص اولا والثانى المفسر وقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة سد باب التأويل والتخصيص لكنه لكونه حكما شرعيا يقبل النسخ هذا بالنظر الى وقت النزول والوحى والا فالمفسر بعد انقطاع الوحى يكون محكما والاول اى الذى تقبل التأويل اما ان يساق لاجل ذلك المراد اولا والثانى الظاهر والاول النص كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه ظاهر فى الحل نص فى العدد وان لم يظهر المراد منه فاما ان يخفى لعارض او لنفسه والاول الخفى والثانى اما ان يدرك اولا والثانى المتشابه والاول اما ان يدرك عقلا او نقلا والثانى المجمل والاول المشكل فالخفى كآية السرقة اعنى قوله تعالى والسارق والسارقة الآية خفيت فى حق النباش والطرار لاختصاصها باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم كما فى الطرار ولنقصان لا كما فى النباش

محمولة على ظواهرها فاجاب عنه بقوله واما ماذهب اليه بعض المحققين
(من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلوك) اى الانبياء والاولياء والدقائق المشار اليها
بقوله عليه الصلاة والسلام ان للقرآن بطنا وفى بطنه بطن الى سبعة
ابطان او الى سبعين بطنا على اختلاف الروايتين مثاله قوله عليه الصلاة
والسلام لاتدخل الملائكة بيتا فيه كلب والقلب بيت هو منزل الملائكة
ومهبط اثرهم ومحل استقرارهم والصفات الردية مثل الغضب والشهوة
والحقد والحسد والكبر والعجب كلاب نابحة فانى يدخله الملائكة وهو
مشحون بالكلاب (يمكن التطبيق بينها) اى بين الدقائق (وبين الظواهر
المرادة فهو) جواب اما (من كمال الايمان ومحض العرفان) من الالحاد
والكفر ﴿ ورد النصوص ﴾ بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص
القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا ﴿ كفر ﴾ لكونه) اى رد
النصوص (تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضى الله
تعالى عنها بالزنا كفر) لانه ثبت تنزيهها بالدليل القطعى ﴿ والاستحلال
المعصية ﴾ صغيرة كانت) او كبيرة ﴿ كفر ﴾ اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى
وقد علم ذلك) اى استحلال المعصية (فيما سبق ﴿ والاستهانة ﴾ اى عدها
امرا حقيرا (بها) اى بالنصوص ﴿ كفر والاستهزاء ﴾ اى عدها سهلا
﴿ على الشريعة كفر ﴾ لان ذلك) اى الاستهانة والاستهزاء (من امارات
التكذيب وعلى هذه الاصول) اى الاصول المذكورة من العدول ورد
النصوص وغيرها (يتفرع ما ذكر فى الفتاوى والواقعات من انه اذا
اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه) كلحم الخنزير (وقد ثبت بدليل
قطعى يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره) كالمغصوب والمسروق
للغاصب والسارق كذا قيل * قلنا هذا مشكل فان استحلال ماثبت حرمته
بدليل قطعى تكذيب للشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يؤول بان ذاته
حلال وانما لزمت الحرمة من صفته كالغصب والسرقة (او ثبت بدليل
ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل
حراما قد علم) صفة حراما (فى دين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم

والمشكل نحو قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع
الاشكال فى الفم فانه باطن
من وجه حتى لايفسد
الصوم بابتلاع الريق
وظاهر من وجه حتى
لايفسد بدخول شئ فى الفم
فاعتبرنا الوجهين فالحق
بالظاهر فى الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله فى الجنابة
وبالباطن فى الصغرى
فلايجب غسله فى الحدث
الاصغر والمجمل كآية الربوا
فان قوله تعالى وحرم الربوا
مجمل لان الربوا فى اللغة
هو الفضل وليس كل فضل
حراما بالاجماع ولم يعلم
ان المراد اى فضل هو ثم
لما بين النبى عليه السلام الربوا
فى الاشياء الستة احتيج بعد
ذلك الى الطلب والتأمل
ليعرف علة الربوا والمتشابه
كالمقطعات فى اوائل السور
واليد والوجه ونحوها
كذا فى اصول الفقه
(حاشية كنقروى)

تحريمه كنكاح ذوى المحارم اوشرب الخمر اواكل ميتة اودم اولحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لوقال لحرام هذا حلال لترويج السلعة اوبحكم الجهل) يعنى لايعرف حلالا وحراما (فلايكفر) قيل امااذا يؤول هذا بما ذكرنا او يؤول بانه للشارى حيث شراه (ولو تمنى ان لايكون الخمر حراما اولا يكون صوم رمضان فرضا لمايشق عليه لايكفر) هو الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض وان كان صريحا فى النهى لكنه معلل بالاذى كما قال تعالى قل هواذى والنهى بسبب المخالفة لايفيد الحرمة كالقطعية بين فى الاصول (بخلاف مااذا تمنى ان لايحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة .ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ماليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى فى كتاب الحيض انه لواستحل وطئ امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد رحمه الله تعالى انه لايكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة مع امرأته لايكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بمالايليق به اوسخر باسم من اسمائه اوبامر من اوامره وانكر وعده اووعيده يكفر وكذا لوتمنى ان لايكون نبى من الانبياء على قصد استخفاف اوعداوة) هذا يدل على انه اذالم يكن على استخفاف بل لما يشق عليه لايكفر كذا فى بعض الفتاوى قيل اذا تمنى عدم النبى فقد خرج عن الحكمة كتمنى عدم حرمة الزنا فينبغى ان يكفر وايضا تمنى عدم النبى يتضمن تمنى عدم مايشرعه وهو كفر كامر (وكذا الوضحك على وجه الرضاء ممن تكلم بالكفر) ولوكان كلامه عجيبا يضحك السامع بالضرورة فلايكفر كذا فى الفتاوى (وكذا لوجلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لوامر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر) والعزم فى اللغة توطين النفس على الفعل (وكذا الوافتى لامرأة بالكفر لتبين) اى تكون حراما (من زوجها) والفتوى على انها لاتبين بالكفر لئلا تتخذه طريقا للبينونة وكذا لوقال عند شرب الخمر اوالزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة) القبلة فى الاصل الحال

التي عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للمكان المتوجه اليه للصلاة ﴿ اوبغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة ﴾ وان كان له طهارة في الواقع فلو قامت الجماعة الى الصلاة فصلى معهم حياء من عدم الطهارة قيل لايكفر وينبغي لمن يضطر اليدان لايقصد باركان الصلاة ولو صلى بثوب نجس وهو واجد للطاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف الجمهور على انه لايكفر اذا لم يستحله ولو اقتدى بصبي اوامرأة اوجنب عمدا لايكفر اتفاقا ﴿ وكذا لواطلق كلمة الكفر استخفافا لااعتقادا الى غير ذلك من الفروع ﴾ واليأس من الله تعالى كفر ﴾ بان يقال انه تعالى لايرحم عبدا من عباده ﴿ لانه لاييأس من روح الله ﴾ اي من رحمة الله ﴿ الا القوم الكافرون ﴾ والامن من الله تعالى كفر ﴾ لانه لايأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان اوعاصيا لانه اما آمن او آيس ومن قواعد ﴾ الواو للحال ﴿ اهل السنة ان لا يكفر احدا من اهل القبلة٣ ﴾ والحال ان المعتزلة من اهل القبلة ﴿ قلنا هذا ليس بيأس ولاآمن لانه على تقدير العصيان لاييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لايأمن ان يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا ﴾ اي بالجواب المذكور ﴿ يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك ﴾ اي ظهور الجواب عما قيل ﴿ لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر ﴾ خبر ان ﴿ هذا ﴾ اي خذ هذا ﴿ والجمع ﴾ اي التوفيق ﴿ بين قولهم انه لايكفر احد من اهل القبلة ﴾ بذنب ﴿ وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين ٤ ﴾ ابوبكر وعمر رضي الله تعالى عنهما ﴿ اولعنهما وامثال ذلك ﴾ كقتل الحسين ﴿ مشكل ٥ ﴾ وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه الصلاة والسلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن

---

٣ معنى هذه القاعدة انه لايكفر في المسائل الاجتهادية اذلا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض تابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقهم فهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (خيالي)

(٤) حاصل الدفع ان القول بعدم التكفير للشيخ الاشعري وعليه اكثر الفقهاء واما بعضهم فلم يوافقوهم في تلك القاعدة وقالوا ايكفر من قال بخلق القرآن اواستحالة الرؤية اوسب الشيخين اوغير ذلك مما فصل في محله فلم يتحد القائلان فلا يلزم الاشكال وقال الاستاذ ابواسحق الاسفرائيني رحمه الله نكفر من يكفرنا ومن لافلا واختار الامام الرازي ان لايكفر احد من اهل القبلة والتفصيل في شرح المقاصد (حاشية كنقردي)

(٥) لان المعتزلة والشيعة والمجسمة والكرامية واضرابهم من اهل القبلة الفرق الاسلامية والتحقيق عدم الاكفار على ما حقق في المطولات (ابن العرس) (هو الله)

هوالذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة) جمع كاهن ٤ (يدعون معرفة الامور فنهم) اى من الكهنة (من كان يزعم ان له رئيا من الجن تابعة ياتى اليه الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك) اى يعلم (الامور بفهم اعطيه) والضمير البارز عائد الى من (والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى ولا سبيل اليه) اى الى العلم بالغيب (للعباد الا باعلام منه) اى من الله تعالى والنصوص تدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وسبب تخصيص الخمس فى قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية ان رجلا جاء الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فسأله عنها فنزلت لكن لما رأوا ان كثيرا من الاولياء يطلع الغيب من هذه الخمس وغيرها حملوا الآية على ان لا يعلمها بذاته الا الله (او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك) اى الاستدلال (فيه) والضمير فى فيه راجع الى ما فى فيما (ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون) اى يحدث (مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر) قيل دعوى المنجم انما هو بعلامة الاتصالات الكوكبية وهالة القمر من جملة العلامة للمطر ونسبة الحوادث الارضية الى الاتصالات الفلكية مما نطق به الكتاب السماوى حيث قال الله تعالى وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴿ والمعدوم ليس بشئ ﴾ ان اريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون) من اهل السنة ان الشئ مختص بالموجود (من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج) قالت المعتزلة المعدوم الممكن ثابت فى الازل ثبوتا لا يترتب عليه الآثار ولا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خلق البارى لها لان الموصوف بالقدم او المخلوقية هو الموجود الذى يترتب عليه الآثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشئ فى الخارج بلا ترتب آثاره عليه غير معقول

والعراف المنجم والحاصل ان الكاهن من يدعى المعرفة الغيب باسباب وهى مختلفة فلذا نقسم الى انواع متعددة كالعراف والرمال والمنجم وهو الذى يخبر عن المستقبل بطلوع النجم وغروبه والذى يضرب بالحصا والذى يدعى ان له صاحبا من الجن يخبره عما سيكون والكل مذموم شرعا محكوم عليهم وعلى مصدقيهم بالكفر وفى البزازية يكفر بادعاء علم الغيب وباتيان الكاهن وتصديقه الخ * قلت وحاصله ان دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكون بها الا اذا اسند ذلك صريحا او دلالة الى سبب من الله تعالى كوحى او الهام وكذا لو اسند الى امارة عادية بجعل الله تعالى قال صاحب الهداية فى كتابه مختارات النوازل واما علم النجوم فهو فى نفسه حسن غير مذموم اذ هو قسمان حسبانى وانه حق وقد نطق به الكتاب

بل المعقول ثبوته كذلك فى الذهن وهم لا يقولون به ﴿وان ريد ان المعدوم لا يسمى شيأ فهو بحث لغوى مبنى على تقدير الشئ بانه الموجود او المعدو اوما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال﴾ ﴿وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم﴾ اى صدقة الاحياء ﴿عنهم﴾ اى عن الاموات ﴿نفع لهم﴾ اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل﴾ اصل القضاء الفصل بتمام الامر ﴿وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء يجزى بعمله لا بعمل غيره﴾ جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء ايضا اذ لا يتبدل فان كل قدر يجرى على سبب كما تراه فى امر الحرث والنسل وغيرها والدعاء من جملة الاسباب ﴿ولنا ماورد فى الاحاديث ٢ الصحاح﴾ جمع صحيح ﴿من الدعاء للاموات خصوصا فى صلاة الجنازة وقد توارثه﴾ اى الدعاء ﴿السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه﴾ اى فى الدعا ﴿لما كان له معنى﴾ ولنا ماورد من الادلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه امر بالصلاة على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فتجب فى العمر مرة اوكلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلاة يختص بالانبياء وعلى آلهم بتبعيتهم ولا يشكل قوله تعالى هو الذى يصلى عليكم وملائكته وقوله عليه الصلاة والسلام اللهم صل على آل ابى اوفى لان الصلاة حق النبى والله وليه فلهما ان يتصرفا فى حقه الى من يشاء ﴿وقال عليه الصلاة والسلام مامن ميت يصلى عليه امة﴾ اى جماعة ﴿من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون﴾ اى يطلبون ﴿له﴾ اى للميت ﴿الا شفعوا﴾ اى قبلت شفاعتهم ﴿فيه﴾ اى فى حق الميت ﴿وعن سعد بن عبادة انه قال يارسول الله ان ام سعد ماتت فاى صدقة﴾ فى حقها ﴿افضل قال عليه الصلاة والسلام الماء فحفر﴾ سعد رضى الله تعالى عنه ﴿بئرا وقال هذه﴾ اى البئر ﴿لام سعد وقال عليه الصلاة والسلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ٤ ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث﴾ اى قول الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿والآثار﴾ هو اخبار الصحابة ﴿فى هذا الباب﴾ اى نفع الدعاء للاموات ﴿اكثر من ان تحصى﴾ ﴿والله

قال تعالى الشمس والقمر بحسبان اى سيرهما بحساب واستدلال بسير النجوم وحركة الافلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهو جائز كاستدلال الطبيب بالنبض على الصحة والمرض ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى اوادعى علم الغيب بنفسه يكفر (حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابد فى باب المرتد ملخصا)

(٢) بل جاء فى القرآن آيات كثيرة متضمنة للدعوات للاموات كقوله تعالى رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا ورب اغفرلى ولوالدى وللمؤمنين (على القارى فى شرح الفقه الاكبر)

(٤) قد صرح الجلال السيوطى انه لا اصل له (على القارى)

تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات ﴿لقوله تعالى ادعوني استجب لكم﴾ معناه وحدوني اغفر لكم ويقال ادعوني بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة ويقال ادعوني بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعوني بلا خطاء استجب لكم مع العطاء (ولقوله عليه الصلاة والسلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع باثم) اي ما لم يدع حال مقارنته الاثم (او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه الصلاة والسلام ان ربكم حي كريم يستحيي من العبد اذا رفع يديه اليه) اي الى ربكم (ان يردهما صفرا) اي خاليا روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول اني لاعلم كلمة لا يقول لها مكروب الا فرج عنه كلمة اخي يونس ع عليه السلام فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وفي الآثار من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم رحمه الله تعالى وكان في موعظة للناس حين سألوه عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ماتت قلوبهم من عشرة اشياء اولها عرفتم الله تعالى ولم تؤدوا حقه وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به وادعيتم عداوة الشيطان وواليتموه وادعيتم حب رسول الله وتركتم اثره وسنته وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتم خوف النار ولم تنتهوا عن الذنوب وادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب انفسكم وتأكلون رزق الله ولا تشكرون وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون (واعلم ان العمدة في ذلك) اي في اجابة الدعوات (وصدق النية) قوله صدق النية ان لا يعرضها فتور (وخلوص الطوية) ان تجرد النية عما سواه وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة بالكلية فحينئذ يتجلى فيه ارادة الحق فيقع كل ما اراده لانه مراد الحق وتحته مراتب لا ييأس العبد عن بعضها (وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم) الواو للحال (موقنون بالاجابة) اي قوله (واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه) اي الكافر (لا يدعو الله لانه لا يعرفه

---

(٤) عن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة ذي النون وهو في بطن الحوت لا اله الا انت سبحانك الخ لم يدع بها رجل مسلم في شيء الا استجاب الله له رواه احمد والترمذي (مصابيح في آخر باب اسماء الله)

(٧) الدجال وهو مهدي اليهود ينتظرونه كما ينتظر المؤمنون المهدي ونقل انه رجل طويل عريض الصدر مطموس يدعي الربوبية معه جبل من خبز وجبل من اجناس الفواكه وارباب الملاهي يضربون بين يديه بالطبول والعيدان فلا يسمعه احد الا تبعه الا من عصمه الله ومن امارات خروجه ان تهب ريح كريح عاد ويسمعون صيحة عظيمة وذلك عند ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكثرة الزنا ويخرج من ناحية المشرق من قرية تسمى سر ابادين او مدينة اصبهان ويخرج على حمار وهو يتناول السماء بيده ويخوض في البحر الى كعبيه ويستظل في اذن حماره خلق كثير ويمكث اربعين يوما ثم تطلع الشمس يوما حمراء ويوما صفراء ويوما سوداء ثم يصل المهدي خليفة الله بعسكر الاسلام وعساكره الى الدجال فيلقاه ويقتل من اصحابه ثلاثين الفا وينهزم الدجال ثم يهبط عيسى عليه السلام الى الارض وهو متعمم بعمامة خضراء متقلدا بسيف راكبا على فرس وبيده حربة فيأتي اليه فيطعنه بها فيقتله

وان اقربه فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روی فی الحديث ﴾
اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما ورد فی الحديث يخالف
قول الله فما التوفيق بينهما ﴿ من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجاب
فمحمول علی كفران النعمة ﴾ يعنی تقدير الحديث ان دعوة المظلوم وان كان
علی كفران النعمة تستجاب ﴿ وجوزه بعضهم لقوله تعالی حكاية عن ابليس
ربی انظرنی الی يوم يبعثون ﴾ ای امهلنی الی الساعة ولا تمتنی سريعا ﴿ فقال ﴾
الله تعالی ﴿ انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ﴾ ای الجواز ﴿ ذهب
ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسی وقال الصدر الشهيد وبه ﴾ ای بالجواز
﴿ يفتی ﴾ مقول القول ﴿ وما اخبر به النبی صلی الله تعالی عليه وسلم من اشراط ﴾ جمع
شرط ﴿ الساعة ﴾ ای علاماتها ﴿ من خروج الدجال ۷ ﴾ من الدجل وهو اللبس
والتمويه يقال دجل اذا لبس وموه وقيل يسمی دجالا لانه يضرب فی الارض
ای يسير فيها ويقطع اكثر نواحيها يقال دجل فلان الحق بباطله اذا غطاه
ودجله سحره وكذبه وكل كذاب دجال قيل ولد فی زمن النبی عليه الصلاة
والسلام يدل عليه حديث تميم الداری وقيل يولد فی آخر الزمان قال عليه
الصلاة والسلام سيخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان
﴿ ودابة الارض ۹ ﴾ وهی حيوان يخرج من الارض لا يدری
قبله من دبره من كثرة الشعر وما بين المفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم
عليه السلام * وعن علی رضی الله تعالی عنه يخرج ثلاثة ايام فلا يخرج الا ثلثها
﴿ ويأجوج ومأجوج ﴾ وكان يأجوج رجلا ومأجوج رجلا وهما اخوان
من بنی يافث بن نوح عليه السلام فكثر نسلهما فينسب اليهما يهمزان
معا وقيل يهمز الاول دون الثانی ولا يقدرون علی اتيان مكة والمدينة
وبيت المقدس وخروجهم يكون بعده ويقال سمی يأجوج ومأجوج لكثرتهم
وازدحامهم لانهم يموج بعضهم فی بعض روی عن ابی هريرة رضی الله
عنه انه قال قال رسول صلی الله تعالی عليه وسلم ان يأجوج ومأجوج
يحفرون السد فی كل يوم حتی اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذی
عليهم ارجعوا فستحفره غدا ولا يقولون ان شاء الله فيعيده الله كما كان حتی
اذا بلغت مدتهم قال الذی عليهم ارجعوا فستحفره ان شاء الله فيعودون اليه

آرەسی بر فرسخ قدر اولور
هر درلو رنك آنده بولنور
مؤمنلر بيت الله طواف
ايدركن بر عظيم زلزله
اولوب مكهٔ مكرمه قنديل
كبی حركت ايده‌جكن صفا
ايكی شق اولوب آندن
چيقمغه باشلايه موسی عليه
السلامك عصاسی ايله
سليمان عليه السلامك
مهری آنده اولوب مؤمنك
آلننه عصا ايله اوروب
بر بياض نور حاصل اوله
يوزينی بتون نور قابليه
يافلان سن اهل جنتدن سن
ديه وكافرك بورننه خاتم ايله
اوروب بر سياه نسنه حاصل
اولوب بتون يوزی قاره
اوله يافلان سن اهل
جهنمدن سن ديه فصيح
لسان ايله سويليوب قصد
ايتديكنه ايريشه بتون
دنيايی كزوب اهل جنتی
واهل جهنمی فرق ايليه
حق تعالی بيورور (واذا وقع
القول عليهم اخرجنا لهم
دابة من الارض تكلمهم
ان الناس كانوا بآياتنا
لا يوقنون) بو آيت كريمه دابة الارض حقنده در ايمان كتورمك لازمدر (قاضی زاده شرح البركوی) (فاذا)

فاذا هو كهيئة حين تركوه فيحفرونه فيخرجون على الناس فيشربون الماء كلها ويتحصن الناس فيدعو عيسى عليه السلام عليهم بهلاكهم فيبعث الله نغفا اى دودا فى اقفيتهم فيهلكهم بها جميعا عن آخرهم ﴿ ونزول عيسى عليه السلام ٣ من السماء ﴾ عند المنارة البيضاء ٤ فى شرق دمشق وورد فى الحديث يمكث عيسى فى الارض سبع سنين ٥ وليس بين اثنين عداوة ٦ ثم يرسل الله ريحا باردا من قبل الشام فلا يبقى على الارض احد فى قلبه مثقال ذرة من خير الا قبضه فيبقى شرار الناس فامرهم الشيطان بعبادة الاوثان ﴿ وطلوع الشمس من مغربها ٧ فهو حق ﴾ فى الخبر الصحيح انه قال عليه الصلاة والسلام ان للتوبة بابا عرضه سبعين سنة وانه لايغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عليه السلام اكثر اعمار امتى مابين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من الطول وللانسان اجل جسمانى متناه فى هذا العالم واجل روحانى غير متناه فى عالم الآخرة والاول عرض والثانى طول وغلق بابه كناية عن انتهاء عمره واليه اشار قوله عليه الصلاة والسلام ان الله يقبل التوبة مالم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح عن البدن ﴿ لانها امور ممكنة اخبربها الصادق ﴾ اعنى النبى عليه السلام ﴿ وقال حذيفة بن اسيد الغفارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذاكرون قالوا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها ﴾ اى قبل الساعة ﴿ عشر آيات ﴾ اى علامات ﴿ فذكر الدخان ٨ والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم ﴾ اوله بعض العلماء بفتنة الاتراك واولوا خروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها تأويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ماينبغى ﴿ والاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث

سنة وحواريوه اصحاب الكهف ويدفن فى روضة المصطفى صلى الله عليه وسلم (بريقه)

(٤) منارة الجامع الاموى

(٥) ومهدى دخى چين ايلنه كيدء آنده تزوج ايده براوغلى اوله اول اغلان آخراغلان اوله آندن صكره عالمه قسرلق يايله ارتق اوغلان طوغميه (انوار العاشقين)

(٦) حتى ترعى الغنم مع الذئب ويلعب الصبيان مع الحيات ٧ طلوع الشمس مادامسندن صكره يوزيكرمى سنه قدر ناس دنياده تعيش ايدوب ودرخت خرما غرس ايتدكارى مسطوردر (فروح الروح شرح المحمديه) (٨) الدخان عبارة عما يصيب قريشا من القحط حتى يرى الهواء لهم كالدخان وعلى حقيقته لانه عليه السلام سئل عنه فقال يملأ بين السماء والارض ويمكث اربعين يوما والمؤمن يصير كالزكام والكافر كالسكران (شرح منظومة زنجانى)

وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب في كتب السير والتفسير والتواريخ
﴿ المجتهد ﴾ في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية) والمراد من الشرعيات
الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه ﴿ قد يخطئ وقد يصيب ﴾ وذهب
بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية
التي لا قاطع فيها) اي لا دليل فيها قطعي (مصيب وهذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادث حكما معينا) اي الحق
واحد ام متعدد وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى انه متعدد ولهذا قالوا
كل مجتهد مصيب (ام حكمه) اي حكم الله تعالى (في المسائل الاجتهادية
ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما
ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ) اي
على تقدير ان يكون له حكم (اما ان لا يكون من الله تعالى عليه) اي على حكم
معين (دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال
جماعة) فهذا اربعة مذاهب (والمختار) من المذاهب الاربعة (ان الحكم
معين وعليه دليل ظني ان وجده) اي الدليل الظني (المجتهد اصاب وان فقده
اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته) اي الحكم (لغموضه) اي الحكم (وخفائه
فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا) لبذل وسعه في طلب دليل الحكم
الشرعي (فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف
في انه مخطئ ابتداء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب
بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى
الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه
مستجمعا بشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبارات) لقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار (وليس عليه) اي على المكلف (في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ
بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا)
جميع فتوى قيل فهمها بالوحي لكن ينسخ وحي داود عليه السلام بوحي
سليمان عليه السلام ولا يكون حجة فيما نحن فيه (ولو كان كل من الاجتهادين)

اى اجتهاد داود وسليمان عليهما السلام (صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلامنهما قد اصاب الحكم حينئذ) اى حين كون الاجتهادين صوابا (وفهمه) اى فهم الصواب (الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام) بيان الترديد (ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل) الله تعالى (للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهاديات الثالث ان القياس) هذا دليل الاجماع (مظهر لا مثبت له) فالمثبت عند ذلك القياس هو النص (فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى) ينتج ان الثابت بالقياس واحد فاذا كان كذلك فالمجتهد قد يخطئ ويصيب (وقد اجمعوا) الواو للحال (على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع) دليل معقول (انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الخطر) اى الحرمة (والاباحة والفساد والصحة والوجوب وعدمه) يعنى اثبت المجتهد الواحد بحرمة اكل الشئ الفلانى وآخر اثبت حله فلو كان كل منهما مصيبا لزم ان يكون الفعل الواحد متصفا بالمتنافيين هما الحرمة والحل * قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين كاختلاف احكام الرسل بالنسبة الى اقوام شتى فان نبينا عليه السلام وان بعث الى كافة الناس والكافة للجملة لانها تكف الاجزاء من التفرق ونصبه على الحال لكن يجوز ان يبعث اليهم باحكام مختلفة يؤيده قوله عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل (وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح * ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة *) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة اما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر

على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة) وهو الظاهر من الجمع المعرف باللام اما اذا كان المأمور ملائكة الارض كما قيل فلا يثبت افضلية آدم عليه السلام على الملائكة كلهم (بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك) اى اخبرنى يارب (هذا الذى كرمت على انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم) فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى اسرائيل وانى فضلتكم على العالمين فان مقتضى ماذكرتم دلالة هذه الآية على تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والجواب ان تخصيص آية معينة لايدل على تخصيص سائر الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ماكان موجودا حال وجود بنى اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال وجود آل ابراهيم وآل عمران (وقد خص من ذلك) يعنى اذا فضل آل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل من الملائكة رسلا اوغيرهم (بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى) عامة البشر (معمولا به فيما عداذلك) اى فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة (ولا خفاء) جواب مايقال وهو ان العام المخصوص كيف يكون حجة قطعية لهذا الحكم القطعى فاجاب بقوله ولا خفاء (فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح) اى ظهور (الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجرده كاملة

(بالفعل)

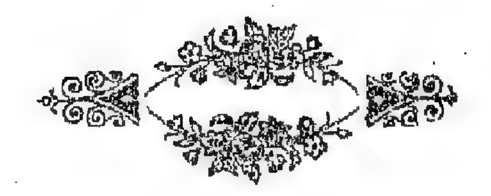
بالفعل متبرأة عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية) لان الملائكة ليسوا مجردات عند الاصول الاسلامية بل اجسام لطيفة (الثانى ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم) اى من الملائكة (بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى) يعنى جبرائيل عليه الصلاة والسلام (وقوله تعالى نزل به) اى بالقرآن (الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء عليهم السلام وما ذاك الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود اولان وجودهم) اى وجود الملائكة (اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى ان يستنكف المسيح) اى عيسى عليه الصلاة والسلام قال المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحد قال الكلبى لن يتعظم وقال الاخفش ومقاتل لن يأنف وقال الزجاج ليس يستنكف الذى تزعمون انه اله (ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك) اى القول (افضلية الملائكة المقربين من عيسى عليه الصلاة والسلام اذ القياس مثله) اى مثل هذا الكلام (الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير) الوزير اشتقاقه من الوزر وهو الجبل الذى يعتصم به لينجى من المهلكة فالوزير يعتمد الملك على رأيه فى الامور ويلتجئ اليه (ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل) اى بالفرق فى نفس النبوة (بين عيسى عليه الصلاة والسلام وغيره من الانبياء عليهم السلام) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال غاية ما فى الباب انه يلزم هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى ابن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذى هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل (والجواب ان النصارى استعظموا المسيح اى عدوا امرا عظيما) بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله تعالى

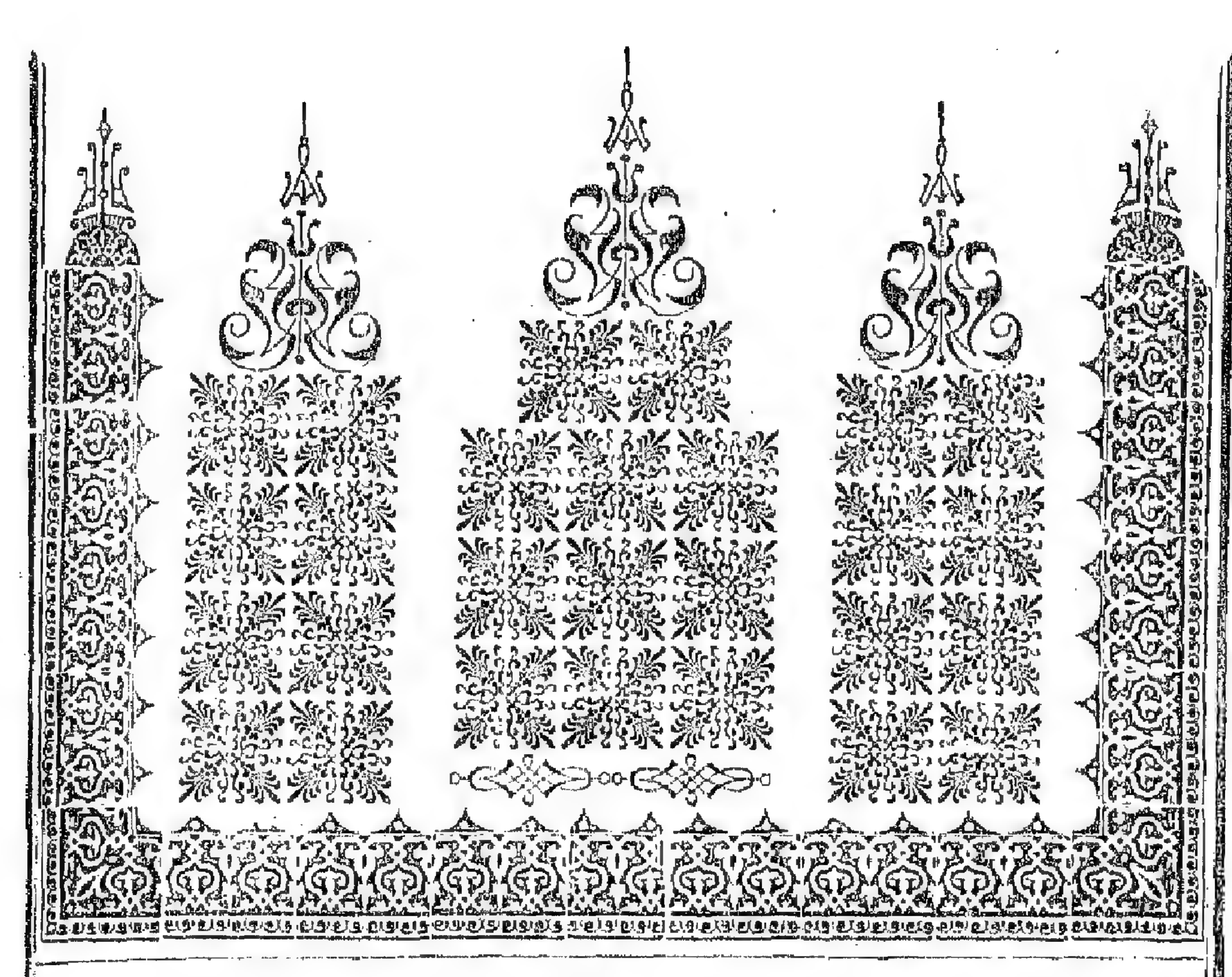
بل ينبغى ان يكون ابناله لانه مجرد لااب له وقال له تعالى يبرئ الاكمه
والابرص) اى الذى بعض بدنه ابيض وبعضه اسود (ويحيي الموتى
بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد الله عليهم بانه لا يستنكف من ذلك)
اى كونه عبدالله (المسيح ولا من هو اعلى منه) اى من المسيح
(فى هذا المعنى) اى فى كونه مجردا (وهم الملائكة المقربون
الذين لااب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى
واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والترقى)
من الادنى الى الاعلى (والعلو انما هو فى امر التجرد
واظهار الآثار القوية لا فى مطلق الشرف)
الشرف فى اللغة المكان المرتفع العالى
(والكمال فلا دلالة على
افضلية الملائكة)

م م
م

متن العقائد للشيخ علم الاسلام والمسلمين * امام الهدى
نجم الملة والدين * ابى حفص عمر بن محمد النسفى *
قدوة اهل السنة والجماعة * مقتدى اهل التوحيد
والعناية * فريد عصره ووحيد دهره * بوأه الله
تعالى فى اعلى غرف جنانه * وجازاه بافضل
المجازاة فى دار كرامته * فى جوار خواص
اوليائه واصفيائه

م م
م





«متن العقائد للامام عمر النسفي رحمه الله تعالى برحمته الجلي والخفي»

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية
واسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل * فالحواس
خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها يوقف
على ما وضعت هي له * والخبر الصادق على نوعين * احدهما الخبر المتواتر
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وهو موجب
للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية *
والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم الاستدلالي والعلم
الثابت يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات * واما العقل
فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم
من جزئه وما ثبت منه بالاستدلال فهو كسبي * والالهام ليس من اسباب المعرفة
بصحة الشيء عند اهل الحق * والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان

(واعراض)

واعراض * فالاعيان ماله قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم اوغير مركب
كالجوهر وهو الجزء الذى لايتجزى * والعرض مالايقوم بذاته ويحدث
فى الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم والروائح *
والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحى القادر العليم السميع البصير الشائى
المريد ليس بعرض ولاجسم ولاجوهر ولامصور ولامحدود ولامعدود
ولامتبعض ولامتحيز ولامتركب منها ولامتناه ولايوصف بالمائية ولا
بالكيفية ولايتمكن فى مكان ولايجرى عليه زمان ولايشبهه شئ ولايخرج
عن علمه وقدرته شئ * وله صفات ازلية قائمة بذاته وهى لاهو ولاغيره
وهى العلم والقدرة والحياة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشية
والفعل والتخليق والترزيق والكلام وهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية
ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة
والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر * والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو
مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بآذاننا
غير حال فيها * والتكوين صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء
من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا * والارادة صفة ازلية قائمة
بذاته * ورؤية الله جائزة فى العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب
رؤيه المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة فيرى لافى مكان ولاعلى جهة
من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى *
والله خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهى كلها
بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره * وللعباد افعال اختيارية
يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى والقبيح منها ليس
برضائه * والاستطاعة مع الفعل وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل
ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف
تعتمد على هذه الاستطاعة * ولايكلف العبد بما ليس فى وسعه * ومايوجد
من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر
انسان وماا شبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فى تخليقه * والمقتول

ميت باجله * والموت القائم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فيه تخليقا
ولا اكتسابا * والاجل واحد * والحرام رزق * وكل يستوفى رزق نفسه
حلالا كان او حراما ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه *
والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء * وماهو الاصلح للعبد فليس ذالك
بواجب على الله تعالى * وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده * وسؤال منكر
ونكير ثابت بالدلائل السمعية * والبعث حق * والوزن حق * والكتاب حق *
والسؤال حق * والحوض حق * والصراط حق * والجنة حق *
والنار حق * وهما مخلوقتان الآن موجودتان باقيتان لاتفنيان ولا يفنى
اهلهما * والكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الايمان ولاتدخل فى الكفر *
والله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر الكبائر *
ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال
والاستحلال كفر * والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر
من المستفيض من اهل الاخيار * واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار
وان ماتوا بغير توبة * والايمان هو التصديق بما جاء به من عند الله
والاقرار به فاما الاعمال فهى تتزايد فى نفسها والايمان لايزيد ولاينقص
والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له
ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى * والسعيد
قد يشقى والشقى قد يسعد والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد
والاشقاء وهما من صفات الله تعالى ولا تغير على الله ولا على صفاته * وفى ارسال
الرسل حكمة وقد ارسل الله رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين
ومبينين للناس مايحتاجون اليه من امور الدنيا والدين وايدهم بالمعجزات
الناقضات للعادات * واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث والاولى ان لانقتصر على عدد
فى التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك *
ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج عنهم من هو
منهم كلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين * وافضل الانبياء محمد

(عليه)

عليه السلام * والملائكة عباد الله العاملون بامره لا يوصفون بذكورة ولا انوثة * ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده * والمعراج لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء من العلى حق * وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء والطيران فى الهواء وكلام الجماد والعجماء وغير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار برسالة رسوله وافضل البشر بعد نبينا ابوبكر ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورين ثم على المرتضى رضى الله تعالى عنهم اجمعين * وخلافتهم على هذا الترتيب ثابتة ايضا * ويجوز الصلاة خلف بر وفاجر * ونصلى على كل بر وفاجر * ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير * ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام بالجنة * ونرى المسح على الخفين فى الحضر والسفر * ولا نحرم نبيذ الجرة * ولا يبلغ ولى درجة الانبياء اصلا ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهى * والنصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنه الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر * ورد النصوص كفر * واستحلال المعصية كفر * والاستهانة بها كفر * والاستهزاء على الشريعة كفر * واليأس من الله كفر * والامن من الله تعالى كفر * وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر والمعدوم ليس بشئ * وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم نفع لهم * والله يجيب الدعوات ويقضى الحاجات * وما اخبر به النبى عليه السلام من اشراط الساعة من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق * والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب * ورسل البشر

افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل

من عامة البشر وعامة البشر افضل

من عامة الملائكة

فهرست حاشية شرح العقائد لرمضان افندى

صحيفه

٣ بسم الله
٥ المتوحد بجلال ذاته
٨ وبعد فان مبنى علم الشرائع
١٣ اعلم ان الاحكام الشرعية
١٧ ولان مسئلة الكلام
١٩ وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء
٢٢ ثم لما نقلت الفلسفة
٢٤ لما كان مبنى الكلام على استدلال
٢٥ قال اهل الحق
٢٦ حقائق الاشياء ثابتة
٢٧ والشئ عندنا الموجود
٣٠ والعلم بها اى بالحقائق
٣٣ خلافا للسوفسطائية
٣٥ واسباب العلم
٣٧ فيشمل ادراك الحواس
٤٠ ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة
٤٢ وان العالم حادث
٤٥ وبكل حاسة منها
٤٧ خبر الصادق بالاضافة
٤٩ فههنا امران
٥١ والرسول انسان

صحيفه

٥٣ والعلم الثابت به
٥٥ وفى المسموع من فى رسول الله
٥٧ واما العقل وهو قوة للنفس
٦٠ وما ثبت منه اى من العلم الثابت
٦٣ والالهام المفسر بالقاء معنى
٦٥ واما خبر الواحد العدل
٦٩ اشار الى دليل حدوث العالم
٧٥ وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر
٧٨ واما ادلة النفى
٨٢ اما الاعراض فبعضها
٨٦ وههنا ابحاث الاول
٨٩ والمحدث للعالم هو الله تعالى
٩٢ والواقع الواحد
٩٤ واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
٩٩ الحى القادر
١٠٤ وذهاب المجسمة
١١١ ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره
١١٤ ولا يشبهه شئ
١١٨ وله صفات لما ثبت انه
١٢٢ قائمة بذاته
١٢٦ فان ذات الله وصفاته ازلية
١٣٢ تنبيه على الرد على من زعم

صحيفه

١٣٣ والفعل والتخليق
١٣٥ وهو متكلم بكلام هو صفة له
١٤٣ وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم
١٤٨ وايضا المتحدى به
١٥١ والتكوين
١٥٥ وهذا تحقيق ما يقال
١٥٨ وهو اى التكوين غير المكون عندنا
١٦٢ والارادة صفة الله تعالى
١٦٣ ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف
١٦٨ ان موسى عليه السلام قد سئل الرؤية بقوله رب ارنى
١٧٤ وقد يستدل على عدم الاشتراط
١٧٩ والله تعالى خالق لافعال العباد
١٧٦ وهى افعال العباد كلها بارادته تعالى
١٧٩ فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره
١٩٣ فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
١٩٥ وايجاد الله تعالى الفعل
١٩٦ والكسب مقدور
٢٠٠ والامر لا يتعلق الا بالحسن
٢٠٥ فان قيل الاستطاعة صفة المكلف
٢٠٧ ولا يكلف بالعبد ما ليس فى وسعه

صحيفه

٢١١ والمقتول ميت باجله
٢١٦ والله يضل من يشاء
٢٢١ مباحث عذاب القبر
٢٢٦ فقال والبعث وهو
٢٢٩ والوزن حق
٢٣١ والحوض حق
٢٣٢ والصراط حق
٢٣٣ والجنة حق والنار حق
٢٣٦ والكبيرة قد اختلف الروايات
٢٤١ احتجت المعتزلة
٢٤٣ احتجت الخوارج
٢٤٨ ويجوز العقاب على الصغيرة
٢٥١ واحتجت المعتزلة
٢٥٦ وتحقيق هذا المقام
٢٥٨ وذهب جمهور المحققين
٢٦٠ والاجماع منعقد على ان الايمان
٢٦٢ حقيقة الايمان لا تزيد
٢٦٥ وقال بعض المحققين
٢٦٩ وبالجملة لا يصح فى الشرع
٢٧٣ وذهب بعض المحققين
٢٧٦ وقد ارسل الله رسلا من البشر
٢٧٩ واول الانبياء آدم عليه السلام
٢٧٩ واما نبوة محمد عليه السلام
٢٨١ وانه مبعوث الى كافة الناس
٢٨٤ وافضل الانبياء محمد عليه الصلاة والسلام

صحيفه

٢٨٥ والملائكة عباد الله
٢٨٧ ولله كتب انزلها على انبيائه
٢٨٨ والمعراج لرسول الله تعالى عليه الصلاة والسلام
٢٨٩ وكرامات الاولياء
٢٩٣ وافضل البشر بعد نبينا
٢٩٤ وخلافتهم اى نيابتهم
٣٠٤ ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر
٣٠٥ ونكف عن ذكر الصحابة الابخير
٣٠٧ ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة
٣٠٧ ونرى المسح على الخفين
٣٠٨ ولا يبلغ ولى درجة الانبياء
٣١٠ والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها

صحيفه

٣١١ ورد النصوص بان ينكر الاحكام
٣١٣ لا يكفر احد من اهل القبلة
٣١٣ وتصديق الكاهن بما يخبر به
٣١٤ والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية
٣١٤ والمعدوم ليس بشئ
٣١٥ وفى دعاء الاحياء للاموات
٣١٦ ويستجاب دعاء العبد
٣١٧ وما اخبر به النبي من اشراط الساعة من خروج الدجال الخ
٣١٩ والمجتهد قد يخطئ ويصيب
٣٢٠ ورسل البشر افضل من رسل الملائكة

م م م
م م
م